Grundlehren

der

philosophischen Wissenschaft

von

H. K. Hugo Delff,

Doctor der Philosophie.

> Philosophia quidem tantum abest, ut, proinde ac de hominum vita est merita, laudetur, ut a plerisque vituperetur. Vituperare quisquam vitae parentem et hoc parricidio se inquinare audet? et tam impie ingratus esse, ut eam accuset, quam vereri debeat, etiamsi minus percipere potuisset?
>
> Cicero, Tusc. disput. V, 2.

Husum, 1869.

Verlag von C. F. Delff.

1. Im Grunde, scheint es, muß bei unbefangener Ueberlegung jedem verständigen Menschen sofort einleuchten, daß, wenn es sich bei Wahrheit und Erkenntniß um Wesen Grund und Ursache, das Innre, das die in die Wahrnehmung und Empfindung fallenden Dinge innerlich Regierende handelt, diese nicht durch einen einfachen Schluß und Regreß von den Thatsachen der Wahrnehmung aus, sondern nur aus durch sich selbst evidenten Grundsätzen und Principien erkannt werden können. Denn nicht wohl, sollte man denken, könnte Das, aus dem Etwas erklärt werden soll, eben aus Diesem gewonnen und abgeleitet werden, das aus ihm erklärt werden soll. Und wenn zwar das Letztere bei dem Gewinnen des Ersteren nicht ganz unbetheiligt ist, sondern als Mittel, als andeutendes Zeichen in Mitwirkung gezogen wird, so muß man zu dem Innern als gleichsam dem Sinn doch zuvor ein allgemeines Verhältniß haben, ehe man es durch das Aeußre in ihm als gleichsam seinem Wort und Ausdruck lesen und verstehen kann. Dieser bezeichnete Weg ist nun die Philosophie, und ein Mensch, dem es nicht unwerth scheint, sein Alles an ein so hohes Gut, wie die Wahrheit und deren Erkenntniß ist, zu setzen, gelangt so auf dem Wege unbefangenen Nachdenkens dazu, sich der in Gemäßheit des Gutes, das sie erstrebt, großen und hohen Arbeit des Philosophirens zu ergeben.

2. Wie ich mich nun auch dieser Arbeit von Herzen ergeben habe, so habe ich auch schon anderswo ausgesprochen,

daß ich von derselben in dem Maße eingenommen bin, daß ich schlechterdings keinem andern Bestreben neben ihr in Hinsicht der Wissenschaftlichkeit Berechtigung einräumen kann. Höchstens unter ihr. Es ist die Philosophie die königliche Wissenschaft, und darin wird mir Jeder Recht geben, der einmal Größe genug hat, sich von der Masse des empirischen Materials nicht imponiren zu lassen, und Muth genug, das Recht des Geistes und seine Pflicht durchzusetzen. Die Philosophie soll aber nicht für einen Gegenstand des Schul- und Fachstudiums, Grundlage der Amtirung, Handwerkzeug zum practischen Gebrauch angesehn, sie soll als die wahrhaft menschliche, und die universelle Aufgabe der Menschheit erkannt werden. Es ist ein Unglück, daß man, was seiner Natur nach nur in den Grenzen des Schema's gedeiht, von aller Schranke entbinden, dagegen das wieder schematisiren will, was eben auch seiner Natur nach nur in den Regionen freier Menschlichkeit sein volles, reines Leben hat. Ebensowenig kann für die Wahrheit und deren Leben in der Menschheit Großes und Gutes gewonnen werden, wenn den Menschen nur eben eine Neigung und Lust, seinen Verstand in den Labyrinthen der Abstraktion spazieren zu führen, die Feinheiten der Distinction auszuüben, der Philosophie zuführt. Wen nicht allein der Drang nach Wahrheit zum Philosophiren antreibt, der wird immer ein schlechter Diener der Wahrheit und des großen, weiten Menschen- und Gottesstaates sein.

3. Wer aber sich der Philosophie ergiebt, der muß sich auch alles Aeußern und Aeußerlichen zuvor ernsthaft entschlagen. Er darf nicht sagen: Diesem oder jenem Glauben habe ich mich ergeben, und ich will nun gehn und zusehn, daß ich ihn begreife. Er muß schlechterdings vom A, vom Anfang anfangen. Wer den Muth nicht hat, auf diese Weise der Wahrheit in's Gesicht zu sehn, der bleibe lieber davon. Die Wahrheit kann für einen Jeden nur seine eigne That sein, Jeder kommt nur dadurch und insoweit zur Wahrheit, daß er in sich einen geistigen Proceß anregt, in dem sich die Wahrheit in ihm, er die Wahrheit in sich aus ihren Anfängen gleichsam von vorne an reproducirt. Und da muß man es sich wohl gefallen lassen,

wenn im Verlauf dieses Processes auch liebgewordene Lebenstriebe, Pfropfreiser der Tradition, ausgerodet werden. Nur glaube ich, daß ein innerstes Bewußtsein den Strebenden versichert, daß nie das Wahre mit dem Guten in der That streiten und ihm widersprechen kann. Daraufhin würde man den schweren Gang wohl immerhin wagen dürfen. Denn freilich es ist kein Spiel, sondern ein scharfer Ernst, und wie ich schon anderswo sagte, es ist ein tiefer Sinn in dem Mährchen von dem Jüngling zu Saïs, der nicht mehr fröhlich werden konnte.

4. „Süß ist die Wahrheit," riefen die Aegypter, wenn sie das Fest des Osiris und der Isis begingen. In der Gewohnheit einer geistlosen Predigt und eines geistlosen Schulverkehrs, welche das heilige Wort „Wahrheit" breitschlagen, eingeschläfert, wird es uns schwer, jene heiligen Schauer einer unbegreiflichen Neuheit und doch wieder Bekanntheit nachzufühlen, welche ein jugendfrisches Geschlecht der alten Zeit bei dem Klange „Wahrheit" empfand. Wie weit sind jene goldenen Tage dahin, als von den Grenzen der civilisirten Welt die Lernbegierigen auf die kleinste Insel des Aegaeischen Meers zusammenströmten und sich um den Meister schaarten. Ja, es war damals noch ein Vergnügen, Philosoph zu sein. Die Weisheit ist jetzt schon lange als kleine Münze im Verkehr abgenutzt und hat allen ihren Glanz verloren. Die Masse des Materials im Gedanken zu verarbeiten, wird in der Regel als das kleinere und im Grunde überflüssige Stück Arbeit angesehen. Die Herren Empiriker wissen sich schon selbst zu helfen, sie machen sich ihre eigne Art Philosophie. Nur Der ist etwas Rechtes werth, der das Material vermehrt, oder eine plausible Hypothese aufbringt. Wie in aller Welt soll einer noch den Muth haben, als Philosoph aufzutreten? Nun, Jeder muß eben singen, wie es ihm gegeben ist — er kann das nicht lassen — und es wäre ja am Ende auch nicht gut, wenn alle Vögel Sperlinge wären.

5. Heutzutage herrscht gegen alles Metaphysische eine gründliche Abneigung. Dennoch will man gern nach dem Vorgang der Encyclopädisten seinen Realismus für Philosophie

gelten lassen. Allein, wer keine Metaphysik hat, von dem kann man eigentlich nicht sagen, daß er philosophirt, — er raisonnirt blos. Die Erfahrung enthält Zeichen, Zahlen und Buchstaben. Der Empiriker sammelt die Zeichen, vergleicht, combinirt und gewinnt schließlich ein einfaches Resumé. Aber dieses Resumé, ganz Produkt der äußern Thatsache, ist ebenso seiner Natur nach ganz äußerlich und lediglich nach der Wahrscheinlichkeit gebildet, einem oberflächlichen Scheinen, das einestheils in der äußerlichen Repräsentation des Gegenstandes, anderntheils in dem Gesichtspunkt des Subjekts liegt. Es ist somit nur eine Meinung, die zwar in allen Farben, in der Vielfältigkeit und Vielseitigkeit der Thatsache, schillert, aber in sich ohne Halt und Grund — ganz vom trügerischen Schein der Materie erfüllt, schwankend und blind ist. So kommt man nie über die bloße Thatsache hinaus, nie wahrhaft hinter dieselbe. Die Thatsache ist eine Aeußerung, es handelt sich um das Subjekt, dessen Aeußerung sie ist. Es bedarf daher der Leuchte, die in's Innre führt — es bedarf der Principien. Das Princip nemlich ist Dasjenige, dessen Gewißheit nicht in dem Subjekt, in der subjektiven Bethätigung (wie es heißt, man glaube nur, was man sehe), sondern in seinem Wesen, in dem Inhalt seines Begriffs liegt, das also selbstleuchtend, ein Licht, eine Leuchte ist. *Δός μόι που στῶ* — ohne Das keine Wissenschaft — kein Erkennen.

6. Die heutige Naturwissenschaft ist im Grunde nur die schlechte mechanische Philosophie der Franzosen und Engländer des 17. und 18. Jahrhunderts. Sie wird dort nur angewandt und in der Anwendung zugleich ausgebildet. Es wird ihr dort nur das prahlende Gewand der Thatsache umgehängt, weil sie, wie man sagt, sich aus den Thatsachen nothwendig ergebe, weil die Thatsachen sie bewiesen. Mag sich die Mehrzahl der Thatsachen dieser Schablone schicken, eine Nöthigung ist nicht einzusehn. Sofort spricht die Thatsache anders, wenn man sie durch eine andere Brille ansieht. Bloße Thatsachen an und für sich sind weder lehrhaft noch beweiskräftig. Sie können mich weder zum Urtheilen noch zum Handeln bestimmen. Keine Thatsache ist so entschieden und entscheidend, um Verstand

oder Willen unmittelbar zu regieren; dazu ist sie eben zu äußerlich, zu einzeln. Die Thatsache ist das bloße Material, die Seele nimmt sie erst aus mir. Sie ist wie Wachs und Kautschuk, unendlich bestimmbar. An sich ohne Bestimmung, erwartet sie ihre Bestimmung erst von mir. Das ist sie, wozu ich sie mache. An sich ist sie nichts, sagt nichts. Welche Bestimmung, welche Form ich ihr gebe, das ist sie, das sagt sie. Diese Form aber kommt nicht aus der Thatsache, sondern aus mir. Entweder aus meinem subjektiven Bedünken nach dem äußern Schein — oder aus meiner Vernunft nach der innern Sachlichkeit. Die letzte Form ist die wahre, der Begriff. Erfahrungsgründe entscheiden nicht, das Entscheidende sind Vernunftgründe. Die empirische Demonstration ist relativ, die Vernunft allein handelt sachlich unbedingt.

7. Die Cartesische sog. Philosophie ist die geistloseste Abstraktion, die sich denken läßt. Auf der einen Seite der Geist = Denken, auf der andern die Natur = Ausdehnung. Quantität die einzige Realbestimmung der Natur. Qualität, Specifität nur subjective Spiegelung quantitativer Verhältnisse, wie auch der Vater der mechanischen Philosophie, Democrit, meinte: „Alle sinnlichen Qualitäten seien nur in Bezug auf uns, die sie sinnlich wahrnehmen, von Natur sei nichts weiß.“ Danach entwirft die Physiologie ihre Theorie von den specifischen Energieen der Sinne, und die Physik erfindet die Molekule und ihre Bewegungen. Die höhere Technik der Construktion gibt dazu die Mathematik. Denn die Mathematik ist nur ein Construktionsmittel, kein Beweismittel. Die mechanische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hatte der Natur den lebensvollen Inhalt genommen. Kant erschien, und als ein Held trieb er die Consequenz heraus. Auch die Schale, die Ausdehnung, der Raum und Rauminhalt zerging in die Subjektivität. Die Natur, des letzten Schattens einer Realbestimmung beraubt, blieb in der Eigenschaft der leeren Realität als Ding an sich zurück. Aber diese Eigenschaft in ihrer Leerheit kann ein Bestehen nicht begründen. Fichte kam und siehe, die Natur ward die Schranke, die sich die Freiheit selber

setzt, um sie beständig wieder aufzuheben und sich selbst zu verherrlichen. Aber diese Consequenz ist den Herren von der Naturwissenschaft unbehaglich. Hier gilt einmal der Schein, das Belieben, die Bequemlichkeit. Und was im eignen Entwicklungsgang sich ad absurdum geführt, das muß ihnen noch einmal wieder auferstehn und ewig leben.

8. Unter solchen Zeitumständen jedoch, da man allgemein der Ansicht des Kallikles ist, nach der Philosophie nur für Knaben ist geistige Gymnastik, dem Manne allein die Politik gezieme — bin ich freilich zum Voraus gewiß, mir wenig Dank zu verdienen, wenn ich einen neuen Schritt vorwärts versuche, um dem hohen Ziel, das sich die edelsten Geister aller Zeiten vorgesetzt, näher zu kommen. Vielmehr wird die allgemeine Stimme dafür sein, daß es mit diesem Versuch etwas Eitles und Ueberflüssiges, ja vielleicht gar Verderbliches sei, den Wirrwarr der Geschichte der Philosophie um ein neues System zu vermehren. Pries doch ein bekannter Literarhistoriker in einem Bericht über die literarischen Ereignisse des vorigen Jahres seine Zeit glücklich, daß sie in diesem Zeitraum kein neues System entstehen gesehn, dabei ohne Zweifel von der Ansicht ausgehend, daß ein System nur da vorhanden sei, wo ein regelmäßiger Fortschritt von Paragraph zu Paragraph vor Augen liege. Wie aber, wenn jener vielberufene Wirrwarr gar nicht vorhanden wäre. In der That, ich habe mir nie eingebildet, daß die Wahrheit noch erst zu erfinden sei; ich war mir jederzeit klar darüber, daß die Aufgabe nur die sei, das Vorhandene fortzubilden. Insofern ist auch meine Philosophie keine neue. Es zieht sich eine goldene Kette gemeinsamer Ideen von den Uranfängen der Spekulation in Indien, Aegypten, Persien und Judäa durch die Heraclit, Empedokles, Pythagoras, Plato, Plutarch, Philo, die Neuplatoniker, durch die Origenes, Augustin, den Areopagiten, Skotus Erigena, die Viktoriner, die deutschen Mystiker, Nik. von Cusa, durch die Mars. Ficinus, Giordano Bruno, Paracelsus, Val. Weigel, ohne noch die dii minores gentium namhaft zu machen, bis auf Frz. Baader und K. F. W.

Krause in der jüngst vergangenen philosophischen Epoche. Und selbst Aristoteles, die Scholastiker und der moderne Aristoteles Hegel zeigen, so abweichend die Art ihres Philosophirens zu sein scheint, wenn man die schematischen Verkleidungen abthut, tausend Berührungen mit jener herrschenden Geschlechtsfolge. Wenn ich nun eben dieser mich angeschlossen habe, so bezeichnet mein System nicht das Auftreten einer neuen Meinung, sondern in dem großen Entwicklungsproceß der Philosophie während des Verlaufes der Menschengeschichte — eine neue weitre Entwicklungsphase. Als solche will es sich geltend machen.

9. Aber, wie gesagt, ich weiß schon, ich werde einen harten Stand bekommen. Vor allem, wenn man nun sieht, wie meine Anschauungen schließlich gerathen sind, wie sie so entschieden mit der Metaphysik, mit dem Idealismus, ja mit dem christlichen Idealismus Ernst machen, wie sie sogar nirgends sich mit den herrschenden Begriffen der Zeit zu vermitteln suchen, wie sie sich so ganz unvermittelt in eine fremde Zeit setzen. Was kann ich aber dafür? Die Philosophie macht einmal so rücksichtslos, so grob, so unverschämt. Eben derselbe vorhin erwähnte Herr konnte, als er mein im vorigen Jahr erschienenes Büchlein, dem ich den Titel gegeben: „Cäcilie, oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen," registrirte, die malitiöse Bemerkung nicht unterdrücken, ich hätte damit das Gebiet betreten, wo die Causalität zu regieren aufhöre. Hier, fährt er ungefähr fort, sei er nun bei jener Region angelangt, deren Halbdunkel heutzutage so manchem Denker und Halbdenker zusage. Ob ich nun zu den Denkern oder Halbdenkern gehöre, darüber will ich die Zukunft entscheiden lassen. Aber was soll ich sonst dazu sagen? Ich kann diesen guten Leuten nichts andres antworten, als:

Tornate a riveder i vostri liti.

Wir verstehen uns einmal nicht, oder vielmehr ich verstehe sie sehr wohl, aber sie verstehen mich nicht. Ihr Andern aber:

Voi altri pochi . .
Metter potete ben per l'alto sale
Vostro navigio.

Ich habe für die Ersten nicht geschrieben. Es ist besser, ihnen ein Narr, als ihr Narr zu sein.

10. Ich höre schon meine Recensenten rufen: Wie ist es möglich, in so wenigen Blättern den ganzen Inhalt des Wissens auch nur im Grundriß zu umfassen. Muß nicht das Ergebniß ein oberflächliches sein? Nun, ich hingegen wünschte ihnen und ihres Gleichen, daß sie etwas weniger ausführlicher wären. Ich kann versichern, daß mich oft nichts so sehr geplagt hat, als ihre Ausführlichkeit. Ein Buch soll keine Vorlesung, sondern ein Memorandum sein. Heutzutage freilich imponiren nicht mehr Gedanken, sondern nur gelehrtes Material und die behagliche Breite des Verstandes. Und doch ist der Gedanke das Licht in dem trüben Wirrsal der Erscheinung.

11. Noch eins halte ich für nöthig, hier zu erwähnen. Ich habe in meinen beiden ersten Schriften die Unangemessenheit gelehrt äußerlicher Darbildung des Christenthums zu einer christlichen Kirche, ja die Kirchenbildung selbst für die Entartung des Christenthums und diesem geradezu feindselig erklärt. Ich hatte insofern Recht, als zu allen Zeiten Versuche gemacht wurden, dem Kirchen-Christenthum die Prärogativen und Prädikate des Geistes-Christenthums zu vindiciren. Allein eben diese Versuche waren auch Abweichungen von der Idee der Kirche, und ich verfiel in den so gemeinen Fehler, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Ich war damals noch ganz der „Ritter vom Geist," dem die Natur gar nichts für sich haben darf, sondern dem sich Alles durchaus nur geistig erweisen soll. Das „große Jahr 1866" hat viele Conservative liberal gemacht, mich machte es conservativ, ja so gründlich conservativ, daß ich mitten im Capitolium und im Lebensspringpunkt des Conservatismus im Katholicismus Stellung nahm. Fatal genug, daß ich gerade in einem Zeitpunkt conservativ werden mußte, wo im Grunde der Conservatismus eine verlorene Sache ist, wo die Principien der französischen Revolution ihre Früchte auszureifen überall energisch ansetzen. Derartiges ist aber nun einmal ein Proceß, der seine eignen Zeiten hat, und dessen Zeiten nach der Zeit und ihrer Gelegenheit abzupassen nicht in unsrer Gewalt steht.

Und hiemit glaube ich genug gesagt zu haben, um zur Sache übergehn zu können. Ich schließe mit dem Wunsch, daß diese Schrift auch solche Menschen finde, und solche Menschen diese Schrift finden, die es nicht für unwerth halten, von mir zu lernen.

I.

1. Die Rabbinen sagen: „Der Mensch lernt in seiner Mutter Leib das ganze Gesetz; wenn er aber herauskommt an die Luft der Welt, so schlägt ihn ein Engel auf den Mund, daß er das ganze Gesetz vergißt.“ In der That scheint das irdische Dasein auf den Geist des Menschen als gleichsam nach dem Ausdruck eines neuern Dichters (Zedlitz) wie ein „früher Schlummertrank“ zu wirken, der ein Schauen oder Wissen, das der Geist vor diesem Leben, oder das er wie er an sich in seiner Reinheit ist, besaß oder besitzt, völlig auslöscht und ihn in ein tiefes Dunkel des Vergessens und der Unwissenheit taucht. Wie aus einem death of sleep, wie Shakespeare wundervoll sagt, erwachend, findet sich der Mensch in einer fremden Welt, findet in dieser Welt nur räthselhafte Gestalten, um sie webend, wie Spinngewebe, ein Heer vielgestaltiger Meinungen.

2. Jene Meinungen, wie sie sich untereinander befehden, fließen auch jede mir, bemüht, mich auf ihnen festzustellen, unter den Füßen auseinander. So muß ich denn von vorne anfangen. Alles, was sich zuvörderst der Kenntniß der Erfahrung des Menschen darbietet, sind Fakta, Thatsachen, matters of fact, d. h. die Erfahrung enthält nur das „Daß,“ das quia nach dem scholastischen Terminus, sie sagt nur: Es ist so, so ist es da. Ihre Werkzeuge sind zunächst die äußern Sinne. Diese bringen jedoch nur das in Zeit und Raum Gegenwärtige unmittelbar zur Kenntniß. Von dem in Zeit und Raum Fernen, und wenn Etwas über Zeit und Raum

ist, erfährt der Mensch nur durch Ueberlieferung. Ohne Ueberlieferung ist der Mensch Ephemere.

3. Die Erfahrung ist eben Dasselbe, was Wörter ohne den Sinn. Die Wörter sind sowohl Mittel des Sinns, sich kundzugeben, als Basis seines Bestandes — nicht allein Mittel, denn erst im Worte und durch dasselbe ist der Sinn objektiv lebendig. Die Erfahrung enthält nur Wirkungen, sie verlangt daher die Ursache. Diese Ursache ist hier die innre, nicht die äußre, blos occasionelle — z. B. die Schwerkraft, die den Stein bewegt, nicht die Bewegung des Steins, die Andres mit sich fortnimmt. Alle äußre Ursache, Veranlassung, führt schließlich auf die innre Ursache, auf die wahre Ursache zurück. Die Erfahrung enthält ferner nur Einzelnes, Verschiedenes, Beziehungsweises, die Sache in ihrer Bezüglichkeit. Darin liegt ihre Aeußerlichkeit. Sie verlangt daher das Innre, das einfache unbedingte Wesen, das eben nur die Sache an sich selbst ist, in dem die Verschiedenheiten, Bezüglichkeiten ihre innre Einheit, ihr Licht von Innen haben. Die Erfahrung enthält endlich nur Solches, das für sich rein zufällig erscheint. So fließt sie auseinander und zeigt nirgends Stetigkeit. Sie verlangt daher den Grund, die innre Nothwendigkeit, diejenige Form, unter der die Dinge nothwendig so sind, wie sie sind. Diese Nothwendigkeit ist im Wesen, das Wesen ist auch der Grund.

4. Ursache, Wesen und Grund, im Gedanken dargestellt, sind dessen Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit, und in dieser Totalität ist der Gedanke der wissenschaftliche Gedanke. Wahrheit und Gewißheit sind hier Ausdruck der Wesentlichkeit und Nothwendigkeit der Sache selbst im Gedanken, nicht Eigenschaften des Gedankens, in die Sache oder in die Vorstellung von der Sache hineingetragen. Dies ist wenigstens die Forderung, und wenn Wahrheit und Gewißheit nicht in diesem Sinne hergestellt sind, so ist die Forderung nicht geleistet, also die philosophische oder wissenschaftliche Erkenntniß nicht gewonnen. Die Aristotelische Metaphysik, welche die Sache nicht aus sich selbst erklärt und entwickelt, sondern sie nur in eine ihr äußerliche Kunstform hineinträgt

oder von Außen nach einem Schema construirt, stellt aus subjektiven Ursprüngen eine Nachahmung jenes wissenschaftlichen Lebenscharakters her, die darauf von der Skeptik trefflich ausgebeutet wird. Descartes rettete sich aus der Bodenlosigkeit (und Grundlosigkeit, in der That Gewaltsamkeit) seines Zweifels in das cogito ergo sum. Diese Gewißheit seiner selbst beruhte ihm in der Klarheit und Deutlichkeit der betreffenden Ich-Schauung. Nach demselben Kanon untersuchte er darauf die Vorstellungen (Ideen), die er in der Peripherie seines Bewußtseins fand. Aber dieser Kanon ist rein empirisch und subjektiv. Die wissenschaftliche Gewißheit ist gerade die innre, nicht-empirische, und die objektive sachliche Nothwendigkeit. Kant unternahm es, zu untersuchen, wie Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik allgemein gültige Begriffe statuiren könnten. Die Gültigkeit ergab sich ihm daraus, daß die allgemeinen Kategorieen, nach denen wissenschaftliche Begriffe und Urtheile gebildet werden, gemeinsame subjektive Qualitäten, gemeinsame Organisation des Subjekts sind. Also ruht diese Gültigkeit nicht auf den Inhalt der Sätze, sondern auf einer gemeinsamen zufälligen Nöthigung, anzuschauen und zu begreifen. Es kommt aber keineswegs nicht darauf an, welche Gültigkeit ich in aller Welt zum Vorschein bringe, sondern die wissenschaftliche Gültigkeit ist darzustellen. Diese ist eine Funktion der Sache selber. Die Forderung, von der die philosophische Wissenschaft ausgeht, ist also von Diesen nicht geleistet, und ihren Bahnen folgen, heißt soviel, als die Bahnen der Wissenschaft verlassen.

5. Ursache, Wesen und Grund sind das Dreieck, in und nach dem sich die Wissenschaft aufbaut. Wissenschaftlich erkennen ist, die Sache in und nach ihrer Ursache, ihrem Wesen und Grund erkennen. Wesen und Grund thun es nicht allein. Es soll nicht allein erklärt werden, was und warum ein Jedes ist, sondern auch, daß es ist und ist, wie es ist. Die bestimmte Beschaffenheit ist in der Ursache zu suchen, durch welche die Existenz und die Beschaffenheit des Dinges hinreichend begründet ist. Die Ursache aber ist wiederum selbst eine Wirklichkeit, ein Dasein, nur das innre, und muß somit auf ihr Wesen

gebracht werden. Sie selbst ist ein Erfahrungsmäßiges, dessen Erfahrungsqualität in Erkenntnißqualität umgesetzt werden soll. In dem System des Platonismus wirft die Kategorie der Ursache nur eine schwache Nuançe, die Scholastik lös't sie in logische Abstraktionen auf, Schopenhauer läßt die Kategorie der Ursache gänzlich die Kategorie des Wesens, das Moment der Realität gänzlich dasjenige der Idealität, das Wirkliche das Vernünftige absorbiren, damit den Lebenscharakter der Wissenschaft radikal verletzend.

6. Allein wie komme ich auf die unbekannte Größe, auf Ursache, Wesen und Grund? Sie liegt nicht auf der Oberfläche, sie liegt hinter der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Es giebt keinen unmittelbaren Regreß von dieser auf jene. Die Induktion ist eine durchaus unwissenschaftliche Methode, die nothwendig zu Irrthümern und losen Scheinbarkeiten führt, weil sie die Verhältnisse umkehrt, die Folge zum Principiellen, das Principielle zur Folge macht, aus dem Niedern oder Aeußern das Höhere und Innre ableitet, und Dieses nothwendig sowohl an Inhalt als Umfang nach der Analogie von Jenem bildet. Soll ich nun nicht blindlings rathen, so bedarf ich eines Princips, das durchaus allgemein, an und durch sich selbst gewiß und nothwendig, ebendadurch schlechthin wesentlich und sachlich und der Grund aller Wesentlichkeit und Sachlichkeit ist. In dessen Licht wird es mit Anleitung der Erfahrung möglich sein, von jedem Erfahrungsmäßigen Ursache, Wesen und Grund zu entdecken. Denn die Erfahrung soll zwar Mittel, aber nicht Princip sein, sowie im Licht des eigenthümlichen Geistes einer Schrift der Sinn zwar mit Hülfe des Worts, aber nicht durch die baare Ableitung aus dem Wort, die bloße philologische Worterklärung gewonnen wird.

7. Das dem natürlichen Standpunkt nächste Wissen ist das Wissen von sich selbst, das Selbstbewußtsein, das allen besondern Wissensakten zu Grunde liegt, diese setzt und von ihnen vorausgesetzt wird. Alles Wissen ist Beziehung von Wissendem und Gewußtem, Subjekt und Objekt. Im Selbstbewußtsein ist das Wissende selbst das Gewußte und das Gewußte das Wissende, eines und dasselbe Wesen in entgegengesetzter Form.

Das Wesen unterscheidet sich in sich selbst und die Unterscheidung in Beziehung umwendend, weiß es sich selbst. So einigt es sich mit sich selbst, und nun wirklich und wirksam Eins, ist es ein Eins, ein Ich oder Selbst, ein Subjekt auch gegen Andres. Die irrigen Vorstellungen Jakobi's (im „David Hume") und Fichte's, wonach sich das Ich nur in der Opposition an dem Andern, dem Nicht-Ich oder der Natur, erfasse, ein Irrthum, aus dem sich auch die Schelling'sche Identitäts- und Offenbarungsphilosophie und das Hegel'sche System ableiten und richten — hat schon Krause in meinem Sinne widerlegt.

8. Aus dem Selbstbewußtsein ergiebt sich das Denken. Denkend, wie es auch sei, urtheilt man. Es ist stets ein Allgemeines als Subjekt, an dem man ein Besondres als Prädikat hervorhebt, aus dem man ein Solches als innre Folge entwickelt. Also im Denken entsteht uns aus dem Einzelnen der Erfahrung das Allgemeine, und die verschiedenen Bestimmungen und Enthalte werden an demselben zum Vorschein gebracht, aus ihm herausgeführt. Dieser eigenthümliche Proceß läßt seinen Inhalt zudem unter gewissen, allgemein gültigen Normen und Formen erscheinen, denjenigen Verhältnissen und Ordnungen, die „Kategorieen" genannt werden. Sie scheinen der Natur meines Denkens anzugehören; keineswegs entspringen sie aus der bloßen Gewöhnung an sich äußerlicher Beziehungen in der Erfahrung — wie Hume will — denn ich kann mich ihrer nicht entschlagen, mit der ersten leisesten Regung des Selbstbewußtseins sind sie da, ich übe sie aus unter Gegenständen und Umständen, die mir gänzlich neu, unbekannt und ungewohnt sind. Es ist nun die Frage die, ob und wie bei solcher scheinbar abweichenden Beschaffenheit des Denkens den Urtheilen eine objektive Gültigkeit zukommen kann.

9. Alle Urtheile, die über Besondres, d. h. über Solches, das sich von Anderm seines Gleichen unterscheidet, ausgesagt werden, enthalten alle eine gemeinsame Voraussetzung auf eine solche Weise in sich, daß sie sich alle nur als Folgen dieser Voraussetzung fühlbar machen. Es ist aber nicht die Form des Urtheils, das Urtheil als Denkgestalt, das sich auf diese

Voraussetzung wie ad deum ignotum zurückbezieht, sondern es ist der Inhalt des Urtheils, das was es in sich denklich zur Erscheinung fördert. Diese Voraussetzung ist eben so wenig eine formale, ein bloßes Directionsprincip, sondern sie steht insofern mit dem Inhalt des Urtheils oder den Dingen in gleichem Werthe, als sie wie diese ein bestimmtes Etwas aussagen will, insofern aber noch unter derselben Kategorie des durchaus Sachlichen in höherm Werthe, als sie die in den Dingen enthaltene Summe des Sachlichen erst innerlich begründen soll. Indem wir so dieser Voraussetzung den sachlichen Charakter vindiciren, ist sie dem unmittelbaren Bereich der Subjektivität entzogen, und es kann nun dieser Voraussetzung selbst überlassen bleiben, ob sie derartige Eigenschaften zu entwickeln im Stande ist, die ihr Gültigkeit über den Gedanken hinaus sichern. Daß nun eben der Inhalt des Urtheils auf selbige Voraussetzung sich zurückbezieht, das liegt an keinem andern, als an seiner Besonderheit. Worauf also Jener sich zurückbezieht, eben jene Voraussetzung kann nur das schlechthin Allgemeine (Ganze) sein.

10. Seine Voraussetzung ist das, was überhaupt ist, das sich in dem Besondern specificirt, das Thema, dessen Variationen die Dinge sind, das den besondern Bestimmtheiten, auf denen die Dinge beruhn, zu Grunde liegende Subjekt, die innre zu Grunde liegende Einheit der besondern Dinge. In diesem Gesicht, sowie es aufgeht, thut sich eine Nöthigung kund, durch die es nicht nur als nothwendig seiend, sondern auch als seinem Wesen nach schlechthin gültig erkannt wird. Es steht auf sich selbst, erklärt sich selbst; die Dinge stehen auf ihm, erklären sich aus ihm. Es ist das Unbedingte. So läßt sich die Sache noch ganz pantheistisch, spinozistisch an. Es scheint, daß die Dinge nur die Modi der absoluten Substanz sind. Die Sache wird anders, wenn wir uns erinnern, daß die Dinge nicht nur Besondres, sondern Individualität sind. Sie sind daher nicht bloße Folien für das Allgemeine, sondern ein Eigenes, das eigenartig das Allgemeine reproducirt. Sie sind nicht die bloßen besondern Merkmale des allgemeinen Begriffs, in ihrer Besonderheit sind

sie doch wieder ein Allgemeines, Einfaches, Selbstiges, sofern sie individuell sind. Daher auch können sie aus dem Absoluten sich nicht mit Nothwendigkeit, sondern nur durch Freiheit ergeben haben. Eine concrete Betrachtung beseitigt den Schein, den die Abstraktion erzeugt.

11. Es ist die Natur der Dinge, ungleich und immer Andres zu sein. Indem so das eine nur ist, was es ist, indem es nicht ist, was alle andern sind, haben die Dinge die unendlichen Positionen nur durch die unendlichen Negationen, und sind in Folge dessen lauter Bezüglichkeit. Eben darin geben sie sich kund als ein Peripherisches, das nicht auf sich selbst steht. Das Centrale, worauf es steht, ist die schlechthin einfache Einheit alles Verschiedenen, Wirklichen und Möglichen — die absolute Identität. Dies ist die erste Conception, die wir von dem Absoluten entnehmen, in Wahrheit das Unvordenkliche. Es ist daher der Ausgang, aber es ist eine Abstraktion. Wir müssen ihren concreten Vollgehalt zu gewinnen suchen. Die Platoniker waren im Irrthum, wenn sie diesen Anfang der Spekulation auch zugleich für deren Mitte und Ende ansahen. Das ist das πρῶτον ψεῦδος des Platonismus, das aber als solches nicht an einem reparabeln subjektiven Versehn, sondern an einer Nöthigung seines Lebensstandpunkts lag, der den Geist und die Wahrheit nur durch eine Abstraktion erreichen konnte.

12. Als Identität ist das Absolute Nichts und ist doch Alles — es ist weder zu begreifen, noch wirklich wirksam an sich. Denn Begriff und Wirklichkeit sind nur durch Unterscheidung. Das ist nur die ewig dunkle Voraussetzung des Begriffs und der Wirklichkeit, wie J. J. Wagner (in seiner „Idealphilosophie") gegen Schelling, der die Identität zum wissenschaftlichen Gegenstande machen wollte, richtig hervorhebt. Vorgedrungen aber zu jenem dunkeln Grunde, der Grenze des Gedankens, haben wir alle Dinge unter uns verloren. Jener Grund steht uns in seiner einsamen Uebergewalt nun ganz allein da, und wir haben ihn nun ganz allein aus sich selbst fortschreiten zu lassen, betrachtend das aus dem Unzulänglichen sich anhebende Spiel. Gewiß, dieser Grund muß aus sich

selber fortschreiten, sich entwickeln. Das ist die Natur der absoluten Identität, daß sie sich entwickelt, sich differenzirt.

13. Wo und wie nun wird sich das Absolute entwickeln? Es wird sich zuerst entwickeln, differenziren in sich selbst — sich selbst in sich selbst von sich selbst unterscheiden, und sofort in Beziehung umwenden, sich zu sich selbst in Relation setzen, damit sich selbst erfassen, sich selbst wissen. Die Dinge sind für das Absolute das Andre, Aeußre. Unmittelbar in die Dinge auseinandergehend, würde es sich entäußern, und ohne für sich zur Wirklichkeit zu gelangen, in der bloßen Potenz verharren. Bevor es Andres in die Wirklichkeit führt, führt es sich selbst in die Wirklichkeit, sowie der Mensch zuvor sich selbst weiß, ehe er Andres weiß.

14. Aber viel unmittelbarer stellt sich die Sache so. Das Allgemeine ist zugleich in dem Individuellen das diesem Gemeinsame. Das an dem Individuellen Gemeinsame ist an ihm das Wesentliche, und je mehr gemeinsamer, desto wesentlicher. Als Solches, als Wesentliches liegt es dem Andern zu Grunde, und dieses — die besondern und specifischen Merkmale des Individuellen — erhebt sich aus ihm als seine Modifikation. So hat Einiges mit Einigem Etwas gemeinsam, wodurch es sich mit Diesem von einer andern Gruppe unterscheidet. Ein Andres aber hat alles Individuelle mit Allem gemeinsam, und diese schlechthin allgemeinen Formen und Verhältnisse sind das wahrhaft und Ur-Wesentliche. Insofern stellen diese das schlechthin Allgemeine, das Allem zu Grunde liegt, in besondern Beziehungen dar, und sind in ihm, in dem Absoluten, der Umfang seiner eigenthümlichen Lebensbestimmungen. Eben diese aber sind im Denken die Kategorieen. Dasselbe Verfahren wurde auch von Krause eingeschlagen.

15. Im Gesicht des Absoluten sehen wir mit und in der Einheit des absoluten Subjekts den ganzen Umfang, den Organismus der absoluten Lebensbestimmungen. Alle Grundbestimmungen des Denkens und Seins werden von dem Einen Gegensatz geleitet, dem Gegensatz des Wesens und der Form. Indem das Absolute sich in diesem Gegensatz auseinandersetzt, ist es bewußt. Denn das Bewußtsein blüht dann auf, wenn

das Wesen sich als die Form reproducirt, und in der Form, die es selbst ist, sich determinirt und vermittelt. Das Wesen ist das Subjekt, das sich als Objekt reproducirt und auf sich zurückbezieht. Und so sind diese Tiefen an sich licht, und Alles in die Klarheit und Durchsichtigkeit des siegenden Bewußtseins aufgelöſ't.

16. Indem wir also von unsrem Selbstbewußtsein aus fortgehn und auf den Inhalt unsrer auf Grund des Selbstbewußtseins sich ergebenden Gedanken und Vorstellungen reflektiren, kommen wir auf ein über unserm Selbst schlechthin selbstständiges und schlechthin allgemeines (schlechthin ganzes) durch sich selbst, durch sein Wesen Reelles (dessen Wesen die Existenz involvirt), das sich eben durch seine schlechthin selbstständige und allgemeine Natur als den Grund, das Princip alles Reellen außer ihm erweist. Und unmittelbar in ihm fassen wir einen Umfang schlechthin allgemeiner Realbestimmungen auf, in denen es unterschieden und somit nicht nur reell, sondern auch lebendig und wirksam ist. Sowie sich einmal jene Idee des Absoluten in unsrem Gedanken von ihrem Gezweige und ihren Hüllen, unter die es als innere Voraussetzung sich verbirgt, losgelöst und an sich selber fixirt hat, so verlassen auch gewisse allgemeine Bestimmungen, die sogenannten Kategorieen, ihren relativen und flüssigen Charakter in der Subjektivität, und setzen sich an das Absolute zu festem organischen Bestande an. So wird es nun vor allem klar, daß, wie unser Geist sich als eine zum Selbst gewordene einzelne Reproductionsform des Absoluten und seiner Lebensthätigkeit zeigt, so unser Denken nur die beständige Ausführung und Anwendung der Idee des Absoluten und ihrer innern Bestimmungen auf die Welt der in der Erscheinung sich vereinzelnden Dinge, und weil es eben dieses ist, eben auch die Reduktion ist der Erscheinung auf ihre Wahrheit.

17. Allein soviel wir auch hier schon erreicht haben, es erscheint doch nothwendig, eine allgemeinere, eine weitere Aussicht zu gewinnen, um das Ganze des Erkennens umfassender und zugleich eigentlicher zu begründen und zu verstehen. Wenn der Geist erkennendes Subjekt, aber nicht zugleich reell

schöpferisch ist, die Natur erkenntnißmäßiges Objekt, aber nicht zugleich erkenntnißkräftig ist, wenn also hier Subjekt und Objekt auseinanderfallen, so setzen sie beide ein Drittes oder vielmehr Erstes, Höheres voraus, das zugleich Subjekt und Objekt, Ideales und Reales ist, über beiden ihre höhere Einheit und Identität, und zugleich in der Einheit und Identität die Unterschiedenheit und Vereineinheit, eben dadurch beide unter sich begründend, auseinanderhaltend und zusammenführend. Und in der That nun, wie könnte es dem sinnigen Auge verborgen bleiben, daß wir im Gesicht des Absoluten in jene höhere Einheit und Vereineinheit von Subjekt und Objekt, Geist und Natur uns erhoben haben?

18. Aus dieser höhern Einheit und Wurzel von Subjekt und Objekt muß sich nun Subjekt und Objekt und ihr beiderseitiges Verhältntß uns ergeben. Aus Einem Anfang und Ursprung, sind sie beide Ein Leben, dasselbe in Beiden, in Jedem auf seine Weise. Sofern es im Objekt ist, wird es erkannt; sofern es im Subjekt ist, ist es die Fähigkeit des Subjekts, eben dasselbe, wie es außer ihm an sich selbst ist, zu erkennen. Wäre es nur im Objekt, und das Subjekt leere Form, tabula rasa, so würde dieses keine Beziehung zu ihm haben. Wäre es nur im Subjekt, so würde es nie gegenständlich werden können. Was nichts Gemeinsames hat, verhält sich gleichgültig, was Einerlei ist, stößt sich ab. Aber was dem Wesen nach zwar gleich, jedoch der Form, dem Zustand nach verschieden und entgegengesetzt ist, das hat zu einander Beziehung, zieht sich an. Weil Subjekt und Objekt dem Wesen nach gleich, aber der Form nach verschieden und entgegengesetzt sind, darum ziehen sie einander an, oder vielmehr zieht das Subjekt das Objekt an, bezieht es auf sich, und eben diese Beziehung ist das Erkennen.

19. Weil beide, Subjekt und Objekt, aus Einem sind, darum sind sie einander ähnlich, und darum ist Erkenntniß möglich. Aber was Beiden gleichermaßen zu Grunde liegt, das muß sie auch zusammenführen, und ihre Beziehung realisiren. Dieses ist es erst, das dem Subjekt das Objekt zum Objekt macht. Erst in ihm hat das Subjekt die Macht, das

Objekt auf sich zu beziehen, sowie das Auge im Licht. Eben diese Beziehung, in jeder Lebenssphäre nach der Natur desselben, ist das Erkennen; aber das Erkennen ist doch erst im Subjekt wirklich effektuirt, wenn es in die allgemeine Einheit des Subjekts oder des Bewußtseins aufgenommen ist.

20. Es ist dasselbe Ein Leben, hier als Objekt, dort als Subjekt. Im Objekt legt es sich äußerlich auseinander, im Subjekt schließt es sich innerlich zusammen. Im Objekt existirt es unendlich, besonders und individuell, im Subjekt durchaus allgemein. Im Objekt ist es real, im Subjekt der Möglichkeit nach; dort entwickelt, ausgebildet, hier in der Anlage; dort zur fertigen Gestalt krystallisirt, hier als Disposition Thätigkeit; dort Gegenstand, hier Sinn. In dem Sinn nimmt das Subjekt den Gegenstand wie in einem Spiegel auf, und der Gegenstand fließt in die allgemeine Mitte des Bewußtseins über. Hier läuft Alles, was in dem Sinn concipirt ist, zu einem Bewußtsein zusammen. In dem Bewußtsein ist es zwar unterschieden (denn alles Wissen ist ein Unterscheiden), unterschieden in sich und von dem Subjekt, aber der Gegenstand und die Unterschiede sind nicht getrennt vom Subjekt und von einander wirklich, es ist unterschieden nur in einander und in der Totalität seiner selbst und des Subjekts. Nun geht aus diesem Keimpunkt eines unmittelbaren Erkennens das mittelbare Erkennen im Denken hervor, welches den Gegenstand ganz für sich, und jeden Unterschied für sich, jenen getrennt vom Subjekt, diesen getrennt von allen andern, für sich setzt. Das Bewußtsein, das unmittelbare Wissen ist an sich schon die Erkenntniß. Wenn ich etwas im Bewußtsein oder „im Sinne" habe, so habe ich es schon erkannt. Das Denken ist die formale Operation, die den in dem Bewußtsein enthaltenen Inhalt objektiv auseinandersetzt. Durch diese objektive Auseinandersetzung wird das Bewußtsein objektiv lebendig. Im Denken realisirt sich das Bewußtsein. Das Denken ist die organische Evolutionsthätigkeit des Bewußtseins, dadurch sich das Bewußtsein wie der Keim zur Pflanze auseinanderlegt und darlegt. Der Gedanke ist auch Erkenntniß, aber nicht für sich, sondern nur in und mit dem Bewußtsein, wie der Organismus

in und mit seinem Princip. Ein in der heutigen Philosophie sehr gewöhnlicher Irrthum ist, das Erkennen nur in das Denken allein zu setzen.

21. Die eigene Disposition des Sinnes ist immer die allgemeine derjenigen Sphäre oder desjenigen Kreises einer Sphäre, denen er angehört. So ist das Auge licht- oder sonnenhaft, aber es hat nicht die Disposition einer besondern Farbe oder Gestalt. Und es ist leicht einzusehn, warum das nicht sein kann. Denn gesetzt, das Auge hätte die Disposition einer besondern Farbe oder Gestalt, so würde entweder die Aufnahme der übrigen ausgeschlossen sein, oder diese doch nur in jener besondern Farbe und Gestalt, mit ihr vermischt, also verfärbt und entstellt, einseitig und verkehrt zur Aufnahme und Wahrnehmung gelangen. Wenn nun das Auge das Licht ohne Weiteres unmittelbar erkennt, so kann es doch irgend ein Besondres nicht erkennen, ohne daß diese bestimmte besondre Disposition aus und in seiner allgemeinen geweckt wird. Denn so verlangt es der Grundsatz, daß nur Aehnliches das Aehnliche erkennt. Jenes geschieht nun durch die Einwirkung des Gegenstandes. Der Gegenstand wirft sein Bild in das Auge, und das Auge, von dem Bilde zwar irritirt und geleitet, sieht doch nicht das Bild, sondern durch das Bild den Gegenstand, wie er außer ihm an sich selbst ist. Ohne das letztre Moment geht überhaupt alles Erkennen in Dunst auf. Dasselbe gilt aber von jedem Sinne, und von den Sinnen überhaupt.

22. Allein das Unbedingte kann nicht in gleicher Weise Ursache sein des denkenden Wesens, und des körperlichen und körperlich wahrnehmenden Wesens. Wäre es von Jenem unmittelbare Ursache, von Diesem könnte es nur mittelbar Ursache sein. Wir haben daher den Vicarius des Absoluten in der körperlichen Welt, seinen Diener, sein Organ in derselben aufzusuchen.

23. In der geheimnißvollen Tiefe des innern Lebens entbinden sich Lichtblitze der Intuition, in denen wir Alles zumal und ineinander schauen, in Einem Blick das Ganze mit seinen Theilen begreifen. Was alle diese Gesichte enthalten

und voraussetzen, worin sie alle enthalten sind, es ist die Eine Total=Aktion, die Ewigkeit. Wir schauen die Sachen so, wie sie noch in der einfachen totalen Expansion ihres Princips des Unbedingten enthalten sind. Die Ewigkeit, in der sie schweben, ist nicht eine Eigenschaft, ein Zustand an ihnen, sondern ist die gebärende Kraft des Unbedingten selber.

24. Bereits die Reflexion des Verstandes legt die Theile auseinander, entwickelt aus dem Ganzen seine Theile in einer einzelnen Folge. Diese Thätigkeit, welche die Theile der Idee nach einander ausreiht, ist die zeitliche. Allein im Verstande sind die einzelnen Entwicklungsprodukte doch nicht selbst wieder zeitlich, sondern sie bestehen durchaus in der Form der Ewigkeit, sub specie aeternitatis. Ein Andres ist es mit der Vorstellungs= und Einbildungskraft; die Vorstellungen und Bilder sind selbst auch zeitlich, bestehen durchaus in der Form der Zeit, sub specie temporalitatis. Die Vorstellungs= und Einbildungskraft stellt nicht nur zeitlich in zeitlicher Folge, sondern was sie vorstellt, selbst auch in der Zeit und in der Form der Zeit vor.

25. Wenn alle Receptions= und Reproduktionsthätigkeit auf die Mitte eines Bewußtseins zurückgeht, von ihr ausgeht, so werden wir bei der wesentlichen Verschiedenheit des Vorstellens und des Denkens von dem erstern zu einem andern Bewußtsein geführt, das zwar in und unter dem geistigen Selbstbewußtsein enthalten doch seinen Inhalt und seine Peripherie in einer wesentlich andern Sphäre hat. Wenn nun von diesem die Vorstellungs= und Einbildungskraft gleichsam als innrer Zweig nach innen geht, so geht ein andrer Zweig von ihm nach außen, der Organismus der Sinne und Sinnenthätigkeit, und eben dieses Bewußtsein ist es, welches in den Sinnen deren Conceptionen zu wirklichen Wahrnehmungen fixirt (vgl. § 20). Die Einbildungskraft aber verhält sich zu der Wahrnehmungsthätigkeit derartig, daß sie die von ihr aufgefaßten realen und lebhaften Bilder innerlich visionär und schattenhaft reproducirt. Nicht sie also ist es, welche in den Sinnen die feste Mitte des Subjekts repräsentirt, sondern ihre Wurzel, die sie mit den Sinnen gemeinsam hat.

26. Die Wahrnehmungen nun reihen sich nicht nur in zeitlicher Folge aneinander, sondern jede Wahrnehmung für sich selbst zeigt sich durchaus zeitlich, selbst von der Natur der Zeit. Wenn also jede an sich selbst durchaus zeitlich ist, und auf der Zeitlichkeit ihre ganze Eigenthümlichkeit als Wahrnehmung beruht, so wird es klar, daß die Zeit eher als eine Beschaffenheit an ihnen, vielmehr ihr inneres Subjekt ihre innre Einheit ist, die Voraussetzung, auf die sich alle zurückbeziehn, die Aktion, in der sie alle einbegriffen sind. Insofern spricht sich auch in ihr, auf ihre Art und für ihren Kreis eine allgemeine und unabhängige Nothwendigkeit und Gültigkeit aus, durch die sie Dem gegenüber, was ihr angehört, auf sich selber steht, Dieses auf ihr, sie in Wahrheit Diesem gegenüber das Absolute ist. Wenn das Absolute selbst jene Total-Aktion ist, welche das Ganze in seinen Theilen, und die Theile in ihrem Ganzen zumal begreift, so ist sie als ein Organ des Absoluten die Partial-Aktion, welche jeden Theil für sich neben und außer dem andern in's Dasein führt. Sie ist die ewige Mutter und Gebärerin, die Natur, die Weltseele, wie auch Plutarch in den „Platonischen Fragen" sehr schön ausführt.

27. Insofern nun wird sie auch in jenem Bewußtsein unmittelbar und gleichsam zum Voraus aufgefaßt, ja sie constituirt und organisirt dieses Bewußtsein, aus dem nun die Einbildungskraft ebensowohl, als die Wahrnehmungskraft hervorgehn und sich bilden. Denn es wäre nicht möglich, die zeitlichen Dinge auch in der Zeit wahrzunehmen, wenn die Natur unsrer Wahrnehmung nicht selber in der Form der Zeit stände. Darum aber stehen Beide, Wahrnehmung und Wahrgenommenes, in der Form der Zeit, weil sie beide aus Einem sind, aus der beseelenden Natur.

28. Wie mit der Zeit, so verhält es sich nun auch mit dem Raum. Die Zeit ist die innerliche intensive Bewegung, dieselbe äußerlich extensiv ist der Raum. Die Zeit setzt durch den Raum das Räumliche, Ausgedehnte aus sich hervor. Der Raum ist nicht zunächst eine Eigenschaft der körperlichen Dinge, sondern er ist das das Körperliche, Materielle selbst Producirende.

29. Licht, Wärme, Schwere, Cohäsion, alle Qualitäten der körperlichen Natur sind nur die höhern und niedern, allgemeineren und besonderen Manifestationsformen der Weltseele in der körperlichen Natur. Diesen entsprechen die körperlichen Sinne. Dieselben concipiren die körperlichen Dinge, wie sie außer ihnen an sich sind; Affektionen, mit denen die Dinge sie afficiren, sind nicht selbst das Wahrgenommene, sondern nur das Mittel des Wahrnehmens. Daher setzen auch die Sinne von Natur selbst ganz subjektiv erzeugte Zustände außer sich gegenwärtig, weil sie eben dazu organisirt sind, die Dinge außer sich gegenwärtig zu percipiren. Ein gewaltsamer Reiz, wie die Elektricität, weckt in den Sinnesnerven wie in allen Nerven die Reaktion, in der Reaktion werden sie selbstthätig und reproduciren sich selbst, ihre specifische Natur. Allein jede Produktion eines Sinns beruht auf Ueberspannung, und das Uebertreten des Naturgesetzes rächt sich durch Zerstörung. Mit dem Licht dagegen vereinigt sich das Auge unmittelbar als mit einem Homogenen, und hier ist es in seiner Natur und seiner eigenthümlichen Tugend. Das Lichtsehen ist das wirkliche Sehen. Das Homogene ist kein Reiz; was aber Reiz ist, das erzeugt Gegenwirkung und daher selbstige Naturäußerung. Wenn also das gewaltsam irritirte Auge subjektive Lichterscheinungen hervorbringt, so beweis't das allerdings, daß es lichthaft, sonnenhaft ist, aber es beweis't nicht seine fabelhafte Fähigkeit, eine Bewegung als Licht zu sehn. Jene Produktion ist eine Abnormität, ein krankhafter Zustand, der schließlich in Zerstörung umschlägt. Sinneswahrnehmung unterscheidet sich ferner von der bloßen Empfindung. Z. B. es ruht auf mir eine Last, ich habe das Gefühl des Drucks. Dies ist die Empfindung. Die Empfindung schreitet zur Wahrnehmung fort, wenn ich, herausgehend nach außen, meine Hand nach allen Richtungen an dem Drückenden hinbewege. Dadurch gewinne ich erst die Vorstellung eines drückenden Gegenstandes, und zwar des mich drückenden in seiner ganzen bestimmten mechanischen Individualität. Die bloße Empfindung, in der mir der Zustand meines Körpers zum Bewußtsein kommt, ist eine passive Affektion, die eine dunkle Reaktion, eine ziellose

Bewegung hervorruft; die Wahrnehmung ist eine Thätigkeit, in der ich, mich als Subjekt setzend, mich sogleich einem Objekt gegenüber finde und das Objekt auf mich als Subjekt zurückbeziehe. Soviel gegen Joh. Müller und seine sinnesphysiologischen Theorieen.

30. Die sog. natürlichen Sinnestäuschungen führen sich auf die Theilnahme zurück, die die Natur und Thätigkeit der Sinne an Zeit und Raum haben. Sie sind somit Ausfluß des nothwendigen und gesunden Wesens der Sinne. Wie aber Zeit und Raum ebensowohl das Ganze haben, nur in einem Nach- und Nebeneinander, so ergänzt sich auch die Einseitigkeit und Verstelltheit der Sinneswahrnehmungen selber zur Wahrheit, wenn man nur mit Geduld (und der Zeit gehört die Geduld) ihrem Gange nachfolgt.

31. In Bezug auf das Zeit- und Raumferne ist der Mensch auf die Tradition angewiesen und kann ihrer nicht entrathen. Aber auch das Nicht-Körperliche, das Intense hat seine specifische Realität und Beschaffenheit, die empirisch aufgefaßt und zur Kenntniß gebracht werden muß, wenn irgend wie das Intense auf irgend eine Weise lebendig und specifisch erkannt werden soll. Dazu werden innre Sinne verlangt, und eine innre Wahrnehmungsthätigkeit, die mit dem Innerlichen, Intensen unmittelbar correspondirt. Die thatsächliche Thätigkeit solcher Sinne zeigt sich in den geschichtlichen Erscheinungen des Somnambulismus und der Ekstase. Ihr Ergebniß, die sog. Theosophie, wiewohl in ihren geschichtlichen Repräsentationen mit Elementen subjektiven Ursprungs jedenfalls getrübt, kann doch sehr wohl als Hülfsmittel dienen zur Kenntnißnahme dessen, das über Zeit und Raum hinausliegt. In jener Realität und Beschaffenheit des Intensen liegt das Element der Ursache. Die Ursache aufzuklären, dazu dient vorzüglich jener Empirismus, der Theosophie genannt wird.

32. Gewöhnlich und unbestreitbar, wie auch wohl durchgängig unbestritten sind die Erscheinungen der Ahnung und des Schauens von Zeit- und Raumfernem im Traum. In Bezug auf das Raumferne kann ohne Zweifel eine gleichzeitige innre Empfindung oder sei es unmittelbare (reale), sei es

mittelbare (symbolische) Wahrnehmung desselben, nur aus dem Wirken eines aller Aeußerlichkeit und Materialität entnommenen Princips erklärt werden. Aber auch das Zukünftige ist nicht ein Nichtseiendes, sondern nur ein Nochnichtseiendes, also Mögliches, das somit noch in dem Vermögen, in den Kräften ruht, aus denen alle erscheinende Wirklichkeit hervortreibt. Wenn wir dann weiter in bewährter Weise von Erscheinungen hören, in denen, was dort noch im Dämmer liegt, in einem glanzvollen Tage sich zeigt, so werden wir solchen Mittheilungen (selbst wenn wir die Erscheinungen selbst wahrzunehmen nicht Gelegenheit haben) unsern Glauben nicht versagen, da wir einsehn, daß sie mit dem Alltäglichen auf Einem Princip beruhen, gleichsam ja nur die Aufhellung von innen der Ahnung und des Traumes sind. In der That, es sind das Alles ebensowohl Thatsachen, von erleuchteten und unbefangenen Männern aller Zeiten (z. B. von Aristoteles, von Pierre Bayle, bekanntlich sonst sehr vorsichtigen, nüchternen Männern,) anerkannte Thatsachen, und ich sehe gar nicht ein, warum die Wissenschaft nicht mit ihnen abrechnen soll. Wenn Einer freilich das Alles so ohne Weiteres verwirft, etwa, weil es dem gewöhnlichen Naturlauf widerstreite, dann allerdings hat die Wissenschaft mit ihm weiter nicht zu reden.

33. Im Schlafe ziehen sich die Kräfte der Sinne aus den äußern Organen in ihren innern Quellpunkt zurück. Aber doch sind sie nicht absolut von ihren körperlichen Basen isolirt, so daß diese todt zurückblieben, sondern sie bleiben immer noch mit ihnen in einem Zusammenhang, und können daher zu jeder Zeit wieder in sie eintreten, wenn anders die äußern Einwirkungen stark genug sind.

34. Die Kräfte sind darum keineswegs unthätig, sie selber ruhen nie, nur die körperlichen Organe bedürfen der Ruhe. Die Kraft aber, die sonst in die einzelnen Organe sich zertheilt, schließt sich nun in Eine Wirkung zusammen; die sonst nach Außen sich warf, ist jetzt ganz in sich selber, frei in ihrer eignen Wirkung. Da wird sie wahre Bildungskraft. Denn sei es, was als Stimmung jetzt oder von ehe in ihr klingt, sei es, was sie unmittelbar in den Kräften empfindet, vergegenwärtigt

sie sich in objektiver, theils symbolischer und phantastischer, theils wahrheitsgetreuer Gestaltung.

35. Aber schon daß diese Gestalten nicht willkürlich erzeugt werden, sondern wie eine andre Natur sich uns aufdrängen, und sich ganz wie Erzeugnisse eines bildnerischen Instincts darstellen, dieser Umstand belehrt uns, daß sie nicht auf der Thätigkeit des Gehirns beruhn. Das Gehirn ist das Organ der klaren objektiven Wahrnehmung, der verständigen Reflexion, des bewußten Willens. Im Schlaf findet nicht nur eine Suspension der äußern Sinnesorgane, sondern auch ihrer Lebensmitte, des Gehirns, statt.

36. Die instinktive Region ist die Region des Gangliensystems. Wir erfahren in den Beobachtungen von Krankheiten, wie oft die zerstörende Wirksamkeit des kranken Lebensgeistes (denn die Krankheit ist die Verirrung des Lebens selbst, nicht ein fremdes Leben als Parasit) von einem Organ auf das andre überspringt. Eine solche Metastase findet auch im Schlafe statt. Die Wahrnehmungs- und Vorstellungskraft tritt aus dem Gehirn in das Gangliensystem über. Jene oder der animalische Geist ist nur die Blüthe des vegetativen oder Bildungsgeistes. Wenn sein Wirken im wachen Dasein von dem Wirken des Bildungsgeistes isolirt ist, im Schlaf tritt er mit ihm zusammen und bewegt sich in und aus ihm hervor.

37. Ist aber im gewöhnlichen Schlaf die Suspension des Gehirns nur eine partielle, so läßt sich wohl ein Zustand denken, wo die Suspension eine vollständige ist, daher denn auch keine Empfindung und Empfindlichkeit ferner stattfindet und der Leib, lediglich noch seine geheimen Lebensfunktionen fortsetzend, doch unbeweglich und starr, nur wie ein todtes Bild des Lebendigen erscheinen, auch keine noch so heftige äußre Einwirkung die Kräfte wieder in das Gehirn zurückrufen kann. Zu einer solchen vollständigen Suspension würde dann der Schlaf den natürlichen Uebergang bilden. Das innre und totale Schauen aber, das hier in dem Schlafwachenden frei wird, wird seine Stufen haben. Der ganze Vorgang ist nur eine Verinnerlichung, ein Freiwerden des Innern, das sich der Veräußerung entschlägt, der es durch seine Gebundenheit an die Sinne und

an das Gehirn untergeben ist. Mit und in dem natürlichen animalischen Geist geht der vernünftige denkende. Jemehr Dieser in Jenen verkleidet ist, desto materieller, desto instinktiver werden die innern Perceptionen sein. Es wird sich aber auch denken lassen, daß der vernünftige Geist sich von dem natürlichen entbindet, und ihn sich organisch unterordnet. Alsdann werden die Wahrnehmungen sowohl ihre instinktive Art verlieren, als auch aus dem natürlichen Gebiet sich in das übernatürliche schwingen und Geist mit Geist frei und heiter verkehren. Sowie Pindar (ein Pythagoräer nach dem Clemens von Alexandrien) in einem Fragment sagt:

Ζωον δ᾽ ετι λειπεται αἰωνος εἰδωλον· το γαρ ἐστι μονον ἐκ θεων· ευδει δε πρασσοντων μελεων, αταρ ευδοντεσσιν ἐν πολλοις ὀνειροις δεικνυσι τερπνων ἐφερποισαν χαλεπων τε κρισιν.

Auf diese Weise scheint dem Verstande nichts mehr entgegenzustehn, um diese Erscheinungen und ihre Consequenzen anzuerkennen.

38. Wir gehen weiter. Das Absolute oder Gott ist das Princip der Dinge, der Mensch mit den Dingen eine Folge, ein Ergebniß aus dem Princip (wobei jedoch eine Nothwendigkeit des Folgens nicht eingeschlossen ist). Daher hat Gott die Dinge in und unter sich selbst, der Mensch außer und gegen sich selbst. In Gott geht das Erkennen von innen nach außen, im Menschen von außen nach innen. Was außen ist, sind die Aeußerungen der Dinge, ihre Erscheinung, ihr Dasein. Soviel sie an sich sind, gehören sie Gott und sich selbst an — soviel sie sich äußern, auch andern. Die Aeußerungen — die Aeußerlichkeit der Dinge sind der Enthalt der Erfahrung. Und so muß das Erkennen in der Erfahrung jedenfalls seine Basis und sein Mittel haben.

39. Nun enthüllt sich das Erste, das Unmittelbare, das schlechthin Allgemeine, als die Einheit der individuellen Dinge. Es zeigt sich aller Aeußerlichkeit entkleidet in einer Wesentlichkeit, es zeigt sich aller Besonderheit entkleidet in einer Allgemeingültigkeit und Gemeininnigkeit, durch die es nun in der

That als die Wahrheit, als den innren Sinn und Geist alles Seienden sich enthüllt und es wird nun im Bewußtsein der springende Punkt aller Erkenntniß. Es ist der Lichtborn gefunden, aus dem sich die ursprünglich dunkle Hülle der Erfahrung mit Licht füllt, und wie in dem All, so nun in jedem Einzelnen die innre Einheit, Wesen und Gruud sich entdeckt.

40. Die Wissenschaft setzt die Erfahrung voraus, aber in ihr selber ist keine Erfahrung, nichts, was an sich oder dem Subjekt äußerlich wäre. Die Wissenschaft wird geboren in und mit der Idee des Absoluten. Die Wissenschaft läßt die Erfahrung im Absoluten zu Grunde gehn, damit sie aus ihm in ihrer Wesensgestalt wieder erstehe. Das Absolute ist das schlechthin Apriore Unmittelbare, und Unbedingte Gewisse. Indem die Wissenschaft daraus sich den Inhalt der Erfahrung wiedergebären läßt, gewinnt dieser selbst den Charakter der Unmittelbarkeit Apriorität. Apriorität in anderm Sinne ist eine unwissenschaftliche Selbsttäuschung.

41. Allein um das Absolute zu erkennen in dem Umfang seiner Lebensbestimmungen, bedarf es eines eigenen Sinnes, d. h. der Mensch muß ein Organ haben, ein Organ, das auf subjektive Weise ganz die Natur des Absoluten hat, und ein Ausbruch des Absoluten in der Natur des Menschen ist, mit dem er nun das Gleiche durch das Gleiche, das Absolute unmittelbar erkennt, wie das Auge das Licht, das Absolute erkennend, aber alle Dinge erkennt, wie das Sehen der sinnlichen Dinge das Lichtsehen ist.

42. Dieses Organ ist die Vernunft. In der Vernunft erkennt der Mensch Gott unmittelbar. Gott oder das Absolute ist die Kraft des Erkennens, und was der Grund der Vernunft und des Vernünftigen ist, das führt auch beide zusammen und realisirt ihre Beziehung. Aber die Dinge erkennt der Mensch nur mittelbar, d. h. mit Hülfe ihrer Aeußerungen, mit Hülfe der Erfahrung.

43. Aus der Vernunft und dem vernünftigen Bewußtsein geht hervor der Verstand, die Reflexion, das Denken. Weil aber das Denken des Verstandes in der Einbildungskraft sein natürliches Mittel hat, deshalb nimmt es auch an deren

Zeitlichkeit Theil und vollzieht sich in einem zeitlichen Nacheinander (§ 24). Die Vernunft ist Intuitionsorgan, das Denken ist die aus der Intuition und Conception sich entbindende Explication, das Wachsen aus dem Keim. Das Element der Vernunft ist das Allgemeine, nicht zwar als Abstraktion, sondern als Wesen und Wahrheit.

44. Das Denken erhebt zunächst die bloße zufällige Wahrnehmung des Aeußern zu einem wirklichen objektiven Aperçu. Das Mittel nimmt es aus der Vernunft. Es organisirt sich aus der Vernunft, aus der Anschauung und dem Leben des Absoluten in dem Umfang seiner absoluten Lebensbestimmungen (§ 14). Insoweit aber nimmt es daher nur die Form, es hat das Allgemeine als die Form, — als die Form an dem concreten Inhalt, welcher die Dinge sind.

45. Die Idee des Absoluten und die in ihr enthaltenen sog. Kategorieen sind ursprüngliches Eigenthum der Vernunft und des vernünftigen Bewußtseins, sind demselben constitutiv, und da aus diesem das Denken organisch sich auswickelt, so gehen sie auch im Denken nothwendig und wesentlich heraus. Da aber hinter jenem Bewußtsein das Absolute selber steht, und mittelst der Vernunft demselben gegenwärtig ist, somit jenes und das Denken aus ihm in Wahrheit ein Gewächs des Absoluten ist, so folgt daraus auch die objektive Gültigkeit des Denkens, und der verständigen Auffassung. Wie die Erfahrung dem Verstande sich darstellt, so ist sie in Wahrheit an sich — Einheit und Vielheit, Wesen und Form, Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung sind nicht nur im Gedanken, sondern auch in den Dingen. Und wenn wir nun in Bezug auf die constitutiven Elemente der sinnlichen Wahrnehmung zu denselben Resultaten gekommen sind, so erscheint der Kantische Subjektivismus völlig überwunden, und die erschütterte Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit siegreich von neuem aufgerichtet.

46. Aber es zeigt sich hier auch als unmöglich, Begriffe und Aperçu's zu bilden, wenn nicht in Kraft der Anschauung und des Lebens im Absoluten. Wenn das Selbstbewußtsein die subjektive Bedingung alles innern wissenden Auffassens

von Anderm ist, so ist das Bewußtsein des Absoluten die objektive Bedingung. Und dasselbe erweis't sich von einer gleichen, ja von einer höhern Unmittelbarkeit als das Selbstbewußtsein, da das Urtheil des Selbstbewußtseins: „Ich bin Ich" (Selbstaffirmation nach Krause) nothwendig unter das Urtheil „das Unbedingte ist" subsumirt ist, und aus ihm erst sich ergiebt.

47. Der Mensch kann sich daher so wenig Gottes entschlagen, als er sich, wenn zwar der Substanz, doch nicht der Form der Vernunft entschlagen kann. Allein wie der Mensch ist, so ist sein Sehen, so ist ihm das Gesehene — lebendig, innig, freundlich, oder fern, fremd und schrecklich.

48. Es ist aber kein wahrer Zusammenhang mit Gott und Göttlichem, als in der Vernunft. Alle Religion ist zwar der Substanz nach ein Willensakt, aber die wesentliche Form, das wesentliche Mittel ist eine Intuition des schlechthin Gültigen. Dieses, wenn es sich unmittelbar kundgibt ohne die Analyse der Reflexion gibt die Erscheinung der Mystik, z. B. in dem Satz: „Gott ist die Liebe", ohne daß die innern Bedingungen und zu Grunde liegenden Qualitäten ausgeführt werden. Die Mystik ist die echte Religion, soweit solche noch von der Wissenschaft der Philosophie unterschieden wird. Auch die Bibel ist Mystik. Aber es giebt auch eine falsche, sich nur so nennende Mystik, die nicht, wie Richard von St. Viktor sagt, „ein Bewundern des an sich selbst Klaren", oder wie sein Jünger, Dante Alighieri, sagt, „ein Schauen des Uebersinnlichen an sich selbst nach Art des ersten Wahren, darauf wir bauen," ist, sondern ein sentimentales Anempfinden. Dieses, ein Gewächs des Lutheranismus, trübe, wie es ist, zeigt sich mit seinem ewigen Refrain: La derniere demarche de la raison est de reconnaitre, qu'il y a une infinité de choses, qui la surpassent — als die natürliche Gegnerin aller Klärung und Aufklärung im Gedanken. Nicht so die wahre Mystik. Denn in der That, im Gedanken wird das innre Bewußtsein, die innre Anschauung erst objektiv klar und lebendig, und es muß alles an's Licht, was verborgen ist, und Pflanze zu werden, ist die natürliche Bestimmung der Keime.

49. Die Intuition, der Wahrheitssinn = und = griff (sagen wir selbst, die Religion) macht den Philosophen, aber der Philosoph ist damit noch nicht fertig. Nun soll er erst, was er hier innerlich in einen Sinn und Bewußtsein organisch zusammengefaßt hat, mit dem er selbst in diesem Sinn und Bewußtsein eins ist, das soll er von sich scheiden, objektiv heraus- und darstellen, Wurzel und Verbindung, Inhalt und Umfang in ihren einzelnen Elementen entwickeln, gegen einander unterscheiden und bestimmen, er soll die innre Klarheit sich objektiv fest und lebendig machen. Nicht die Vernunft allein, auch der Verstand soll ausgebildet thätig sein. Je vollendeter seine Ausbildung ist, desto schärfer unterscheidet er, d. h. desto genauer scheidet er sowohl die Idee vom Subjekt als die geschiedene in sich selber, desto größer ist also die objektive Plasticität und die Abgrenzung des Gedankens in seinen eignen innern Bestandtheilen und gegen andre.

50. Die abstrakte Philosophie, deren Vater Aristoteles war, abstrahirt nicht nur, Metaphysik bildend, von den Vorstellungen, sondern auch von dem Vorstellen und Denken die Form, die sie in das Denken hineinbildend, dieses sowohl in einen leeren Mechanismus, einen Automaten umbildet, als auch in der Wissenschaft selbst einen Gespensterreigen, einen sinn- und leblosen Schematismus aufführt (vgl. § 44).

51. Dem im Sinnlichen Bezauberten tritt an die Stelle der Vernunftsubstanz das Leben des Sinnlichen und zieht die vernünftige Form an. Vernünftig wird ihm daher die Regel des täglichen Geschehens — diese wird ihm das Nothwendige, ewig Gültige, das Andere das Widersprechende, innerlich Unmögliche. Der Mechanismus, die Aeußerlichkeit des Daseins und Geschehens wird ihm daher das Maß der Wahrheit. Dieser Verstand, der sog. gesunde Menschenverstand, jene Bornirtheit, adversus quam, wie Skotus Erigena sagt, dimicare nil est laborosius, die, in ihrer Endlichkeit die Sache sich nicht anders denken könnend, ihre subjektive Nöthigung zu der objektiven und unbedingten Nothwendigkeit der vernünftigen Anschauung stempelt, ist das Organ des Rationalismus und Protestantismus nicht minder wie des

Sensualismus und in Wahrheit der moderne Zeitgeist. Eben mit diesem falschen Geiste aber ist es, daß die wahre Religion nicht minder wie die wahre Philosophie ihren Streit hat, nicht mit der reinen Vernunft, die beider genuines Lebenselement ist.

52. Der Vernunft ist das Allgemeine Wahrheit und Leben. Wenn nun der Verstand den concreten Inhalt der Vernunft auseinandersetzt, so wird ihm die Logik zu einer Organik und Genetik. Der Begriff ist dann nicht mehr die Form (Hülle) eines Compositums empirischer Elemente, sondern ein Individuum, und im Urtheilen treibt das Besondre aus dem Allgemeinen heraus, nicht sich widersprechend und gleichgültig, sondern in organischer Innigkeit und Lebendigkeit.

53. Im abstrakten Verstand ist der Begriff die abstrakte Einheit der Erfahrung, auf die er sich somit stützt. In dem Verstand, der zur Vernunft gekommen ist, ruht der Begriff auf sich selbst, das Besondre auf dem Begriff, der ganze Satz somit auf sich selbst. Der Begriff hört damit auf, Begriff zu sein, und wird Idee. Die Idee ist der Ausdruck für das einfache unbedingte Wesen der Sache. Im Urtheil wird sie lebendig, legt ihre innern Wesenstheile auseinander und schließt sie in und mit sich selbst zu einem Organismus zusammen.

54. Die Ideen sind nur die auf mittelbare Weise durch Vermittlung der Wirklichkeit und Erfahrung gebildete Reproduktion der ewigen und transcendenten Gedanken, in denen Gott ewig die Welt vorbildet. Die philosophische Wissenschaft ist auf diesem mittelbaren Wege die Reproduktion der ewigen Gedanken Gottes. Die Gottesgedanken, die in die Dinge sich entäußert haben, kehren in der Wissenschaft wieder in sich selbst zurück.

55. Die Idee eines Einzelnen wird aufgefaßt und danach durch ein Urtheil ausgelegt — in und aus der Idee des Absoluten. Die Besonderheit des Einzelnen ist aber zugleich in und aus der Beziehung auf Andres bestimmt. Ein wissenschaftliches Urtheil ist also nicht allein aus der Idee des Absoluten, sondern darin und darunter zugleich aus einem Umfang der Beziehungen zu gewinnen, die das Einzelne auf Andres hat.

Dieses Andre aber ist theils ein nach Weise des Begründenden Höheres, dem Absoluten Näheres — theils ein Coordinirtes, und so läßt sich für ein einzelnes Urtheil die völlig bestimmte Richtigkeit nur in einer organischen Reihe der Ableitung, die ihren Anfang in der Idee des Absoluten hat, und in einem Zusammenhang des Ganzen erreichen, d. h. in der methodischen Wissenschaft, im System.

II.

1. Dem gemeinen Menschen ist Gott nur ein tradirter Begriff, den er sich, falls er sich überhaupt mit ihm beschäftigt, nur durch die Phantasie lebendig und nahe zu machen sucht. So ist ihm Gott immer ferne, und er spielt immer nur in und mit seinen natürlichen Kräften, sei es, daß er über Gott zur Tagesordnung sinnlichen Treibens und Genießens übergeht, sei es, daß er sich innerlich mit einer Fluth von Einbildungen umgiebt. Getrennt von der ewigen Mitte des Daseins, an die äußerste Peripherie gebunden, hat er zu Allem, was neben ihm aus Einem Grunde wächst, nur mechanische Verhältnisse, wie er in allem nur diese wahrnimmt. Der Mensch kann nicht genesen von jener Krankheit, jenem Tode der Endlichkeit, wenn er nicht mitten eintaucht in das Meer der Sonne. Nicht den kalten Begriff, Gott selbst muß er fassen, von Gott sich fassen lassen, Gott, der ihm näher ist, als er sich selbst, durch den nur er sich selbst nahe, gegenwärtig (bewußt) ist. „Wer die Gottes-Schauung," sagt der verehrenswürdige Krause, „einmal in ihrer unbedingten Wahrheit erkennt, von dem wird sie und die darin gewonnene Selbsterkenntniß zugleich eingesehn und anerkannt, als das Erste, Höchste und Beste alles seines Erkennens, und als Anfang, Mitte und Ende aller Wissenschaft; — sie wird ihm unendlich lieb und werth; sie wird das Leitende, Ordnende, das Beseelende und Begeisternde alles seines Denkens und Dichtens, Empfindens und Strebens, Wollens und Thuns."

2. Nur die gedankenloseste Oberflächlichkeit kann leugnen, daß Gott sei; nur durch die gänzliche Veräußerlichung, die

völlige Zerflossenheit in das äußerliche und materielle Naturleben läßt sich diese Quintessenz aller Thorheit erklären. Aber ebenso kann nur der Unverstand für Gott einen Beweis fordern. Der Begriff Gottes ist zugleich sein Beweis, der Beweis ist unmittelbare Funktion seines Begriffs. Sowie ich nur Gott wahrhaft, d. h. als das Absolute, denke, muß mir dieser Begriff nicht nur als an sich selbst evident und nothwendig erscheinen, sondern er muß sich mir auch dermaßen hervorheben, daß er mir in sich selbst als der wahre Grund und Beweisgrund aller andern Begriffe erscheint.

3. Gewöhnlich verbindet man mit dem Begriff Gottes die Vorstellung einer universellen Persönlichkeit, welche Urheber und Herr aller Welt ist, und dessen Willen und Gesetz alle Welt innerlich verantwortlich ist. Diese Vorstellung von Gott als dem Meister und Richter schließt an und für sich keine Nothwendigkeit in sich und enthält für den Menschen keine Verbindlichkeit der Zustimmung. Denn Gott ist hier nicht wahrhaft in der Welt, die Welt in Gott begriffen, beide sind gegeneinander nur äußerlich gefaßt. Beide sollen aber innerlich, Gott als innrer Grund der Welt gefaßt werden, und nur in dieser innern Gründigkeit hat sich die Ursächlichkeit zu ergeben.

4. Aber eben auch nur bei solchem äußerlichen Begriff kann man darauf kommen, Gott beweisen zu wollen. Diese Beweise sind allerdings ja keine Deduktionen, sondern induktive Nachweise, d. h. solche, die von der Wirkung auf die Ursache schließen. Aber eben darin — in ihrer Aeußerlichkeit liegt ihre Nichtigkeit.

5. Wenn wir sagen: die absolute Identität muß sich entwickeln — offenbaren, so sprechen wir zunächst nur eine Funktion der Idee aus. Im Absoluten selbst ist die Nothwendigkeit der Entwicklung ein innrer Trieb, ja das Absolute ist selbst dieser Trieb, dieses Verlangen, das ewig weil wesentlich in Aktus übergeht. Es ist dieses Verlangen eben durch die innre Verhülltheit Involution, in der es hier besteht. Das Uranfängliche, Urgründliche würde sich nicht aus der Potenz zum Aktus, als welchen es eben in der Differenzirung gewinnt,

erheben können, wenn es eine bloße passive und indifferente Natur und Substanz, nicht ein lebendiger Trieb wäre, wenn die Bestimmung der Entwicklung des Uebergehns in Aktus nicht in das Sein selbst und seine Constitution aufgenommen wäre. Ein solches Sein aber ist Wille. Der Wille ist das schlechthin und durch sich selbst Thätige, Wollen ist reines Thun, dem Wollen kommt es zu, Thun zu heißen, nicht der Bewegung des Arms, die von dem Willen nicht einen Augenblick verlassen sein darf, wenn sie nicht erlöschen soll. Das erste unmittelbare, wesentliche Thun aber ist Differenzirung. Die absolute Identität ist also Wille.

6. Gehen wir im Leben auf das Letzte, auf die letzte Ursache, so finden wir den Willen zum Leben. Das absolut Letzte, über das sich gar nicht hinausgehen läßt, über das sich gar nicht diskutiren läßt, ist der Wille zum Leben. Auf diese Weise ist Nichts im Leben, das nicht aus dem Willen zum Leben hervorgeht. Alles, was die Dinge thun oder leiden, alle Ereignisse Geschichten und Geschicke treiben aus ihm hervor. „Es fällt kein Sperling vom Dache ohne ihn." Leben aber ist Differenz. Der Wille zum Leben ist der Wille sich zu differenziren. Der Wille zum Leben ist also an sich die Indifferenz, die Identität. Der Wille zum Leben ist die absolute Identität. Die Substanz des Spinoza ist das Ruhende, Starre, die Starrheit Entwicklungslosigkeit des abstrakten Begriffs in das Absolute übertragen. Aber selbst im Gedanken ist ein Bewegen von innen heraus, ein Entwickeln, concret Gestalten, ein Proceß, wie Hegel genial dargestellt hat. Der Hohn, den Schopenhauer über den Absolutismus in der Philosophie ausgießt, erweis't sich hier als ebenso gedankenlos, wie leichtfertig, ja frivol. Die Schopenhauer'sche Philosophie ist eine Farçe, keine Philosophie.

7. Das lebendige Dasein ist ein Vieles, Verschiedenes. Alle Verschiedenheit präsentirt sich unter allgemeinen Gegensätzen; sie setzt die Einheit nur auseinander, indem sie den Gegensatz auseinandersetzt. Der Gegensatz ist der Einheit unmittelbarer. Die Einheit, sich differenzirend, setzt sich in den

Gegensatz auseinander, und entwickelt die Vielheit nur in und durch den Gegensatz, wie die Eins den Umfang der Zahlen nur durch die „unbestimmte Zweiheit."

8. Die Einheit ist also nur im Gegensatz fruchtbar. Allein mehr die Einheit selbst ist nur im Gegensatz wirklich. Was wirklich ist, ist wirksam; und umgekehrt, was wirksam ist, muß auch wirklich sein. Die bloße Einheit ist die Potenz; indem sie sich entgegengesetzt spannt, geht sie in Aktus über. Dieses Uebergehn der Potenz in Aktus geht aller besondern Aktion nothwendig vorher, und begründet dieselbe. Der bloße nackte Wille zum Leben ist ein unmächtiger Schemen und nothwendig als solcher unfruchtbar. In dem Gegensatz, in den er sich spannt, wird er aktuell und damit auch aktiv produktiv — nicht daß der Gegensatz produktiv wäre, der Gegensatz ist für sich völlig unproduktiv, aber die Einheit, der Grund, der an sich potentiâ produktiv ist, wird actu produktiv in dem Gegensatz, den er in sich aufschließt, ohne aus sich selbst, aus der Einheit herauszutreten, also daß er auch im Gegensatz die Einheit bleibt. Dies bestimmt sich jedoch näher wie folgt.

9. Das Wesen sucht seinen Gegensatz, d. h. das ihm Entgegengesetzte. Sofern es nun im Gedanken da festgehalten, wo es sein Entgegengesetztes noch nicht gegen sich hat, hat es dasselbe noch in sich, und ist insofern die Identität seiner selbst und seines Entgegengesetzten. Indem es aber sein Entgegengesetztes aus sich heraussetzt, sich desselben entäußert, so tritt es unmittelbar aus der identischen Bestimmung heraus, und in eine bestimmte Relation ein als das eine, erste Glied des Gegensatzes; es behält aber die Macht, sein Entgegengesetztes als sein Gesetztes auf sich zurückzubeziehn, und insofern wieder die Einheit im Gegensatze darzustellen. Jede andre Fassung des Verhältnisses, wonach etwa das Wesen als Identität der Gegensätze noch frei über diesen schweben bliebe, und als Princip von oben in sie hineinwirke, ist abstrakt und führt auf phantastische Irrwege, wie in der Folge leicht zu erkennen sein wird.

10. Wird daher die Frage gestellt: Wenn doch das Lebendige in zwei Gliedern bestehe, wo denn das Gewicht der

Einheit liege — so ist zu antworten: In dem Setzenden. Denn die Beziehung des Setzenden und des Gesetzten ist nicht gegenseitig, sondern einseitig; nemlich das Gesetzte wird auf das Setzende bezogen und nicht umgekehrt, jenes hat in diesem seinen Mittelpunkt und ist gleichsam dessen Peripherie Mittel und Organ.

11. Jedoch ist andrerseits zu erwägen: Das Gesetzte ist zwar real actu aus dem Setzenden herausgetreten, nichtsdestoweniger ist es ideal potentiâ noch in ihm. Das Setzende ist also gleichwohl die Identität, aber real ist es das Setzende, und als Setzendem ist zwar die Identität in ihm, aber nicht real, sondern ideal, nicht der Wirkung, sondern dem Wesen nach. Es ist schwer, hier zu einem befriedigenden Ausdruck zu kommen, ohne nach der einen oder andern Seite auf Incongruenzen und Absurditäten zu verfallen. Man kann fragen, wie das Wesen sein Entgegengesetztes suchen könne, da es ja an sich selbst noch ganz indifferent, neutral sei. Wir können daher auch so definiren: Das Wesen sucht in einen entgegengesetzten Zustand zu kommen, oder seine Einheit in Relation umzusetzen, wobei es selbst als Setzendes zur Wirkung kommt, und sich an dem andern, dieses an sich, als Moment des Gegensatzes oder der Relation realisirt.

12. Sowie nun in der sinnlichen Region der eine Pol des Elektricismus, Magnetismus, Chemismus den andern hervorruft, den andern anzieht und sucht, aus keiner andern Ursache, als weil sie beide die Differenzformen der Identität sind, — so legt sich auch im Wesen (Geist) das Sein in Gegensätze auseinander, die sich einander bedingen und voraussetzen, sich gegenseitig anziehn, und ihre Zugehörigkeit in der Beziehung des Einen auf das Andre realisiren.

13. Was aber schlechthin allgemein und überhaupt gilt, das gilt vom Absoluten. Das Absolute ist das, was überhaupt ist, die Einheit alles Wesens und aller Eigenschaften, die im Umfang der Dinge enthalten sind. Was schlechthin allgemein und überhaupt gilt, sind die sog. Kategorieen. Diese sind die innern Relationen des Absoluten, die sich von da in den Dingen auf individuelle Weise reproduciren. So auch versteht

Krause „unter Kategorieen die göttlichen Grundwesenheiten selbst, die an und in der Einen Grundwesenheit Gottes enthalten sind." Aber das Gesetz des Gegensatzes hat er nicht erkannt, wie es von Allen, wo es erkannt wurde, nur stückweise erkannt ist.

14. Die allgemeinen Gegensätze zerfallen in drei Reihen:

a. formale Gegensätze,

d. h. solche, in denen das Wesen in sich selbst zu sich selbst in eine Relation tritt.

b. reale Gegensätze,

d. h. solche, in denen das Wesen zu sich selbst als einem Andern, Aeußern in Relation tritt.

c. specifische Gegensätze,

d. h. solche, in denen das Wesen nicht zu sich selbst, sondern zu seinem Gegentheil, oder zu Anderm aber Gegentheil in Relation tritt. Das Absolute muß sich nacheinander in diesen Gegensätzen, schließlich als deren Synthese darstellen.

15. Es ist jedoch klar, daß, was die dritte Gattung anbelangt, unmöglich das Wesen das Entgegengesetzte als Identität auf irgend eine Weise in sich enthalten kann, da ja nur correlate Gegensätze sich zur Einheit und Indifferenz der Potenz, Etwas aber mit seinem Widerspruch sich nothwendig zum Zero, zum Nichts aufhebt. Dennoch kann das Gegentheil des Absoluten weder von sich selbst sein, noch von einem Andern, als dem Absoluten. Allerdings daher muß es von dem Absoluten aus gesetzt werden.

16. Der Anfang ist dieser. Das Absolute ist das unendliche Verlangen, sich selbst zu finden. Daher setzt, reproducirt es sich selbst in sich selbst, und setzt sich selbst — sich selbst entgegen oder gegenüber. Hier ist es selbst das Setzende, Subjekt — selbst das Gesetzte, Objekt — und sich selbst als Objekt auf sich selbst als Subjekt zurückbeziehend, wird es bewußt, d. h. es faßt sich selbst, wird seiner mächtig, sui ipsius potens, insofern zugleich selbstbestimmungsfähig, innerlich frei. Im Selbstbewußtsein realisirt sich das Wesen selbst zur Selbstbestimmung, zur Freiheit, und ist darin ein Selbst, eine Person, ein Mittelpunkt für Andres.

17. Hier kann das Setzende für das **Wesen**, das Gesetzte für die **Form** erklärt werden — jenes für das **Nothwendige**, dieses für das **Freie** — jenes für das **Mögliche**, dieses für das **Wirkliche** — jenes für die **Ursache**, dieses für die **Wirkung** — jenes für das **Princip**, dieses für das **Organ** — jenes für die **Einheit**, dieses für die **Wurzel der Vielheit** — — je nachdem es das Setzende für das Subjekt oder für zugleich die ideale Identität des Subjekts und Objekts genommen wird. Es ist jedoch, wohl zu merken, keineswegs unsre Absicht, ein erschöpfendes Register der Kategorieen aufzuführen, was auch gar nicht für wesentlich anzusehn ist, da die Sache genügend bezeichnet wurde.

18. Allein, wenn das Absolute ideal die Identität ist, real ist es der Wille. Was in der Identität Wesen Subjekt ist, das ist im Willen die **Expansion** — und was dort Form Objekt ist, das ist im Willen die **Contraktion**. In der ersten absoluten Determination seiner Expansion **faßt sich der Wille** und wird bewußt. Omnis determinatio nullo modo est negatio, sed potius affirmatio. Selbstbewußtsein ist Selbstaffirmation.

19. Aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt bildet sich nothwendig ein sekundärer hervor. Denn indem das Wesen sich im Objekt in sich selbst gefaßt, zusammengefaßt und concentrirt hat, geht es daraus, noch in sich selbst, in eine entgegengesetzte peripherische Bewegung über, und entwickelt aus dem Einfachen einen Umkreis des Vielfachen, das sich eben, weil aus dem Einfachen, nothwendig als Organismus darstellt. Diese innre Entwicklung nach der Seite der Form (des Objekts) ist **das Denken**. Das Denken setzt die Form, das Objekt des Selbstbewußtseins peripherisch auseinander. Das Vielfache und Besondre sind die Gedanken oder Ideen. Diese stellen das Identische, Wesentliche, Allgemeine und schlechthin Gültige im Besondern dar, sind also an sich auch durchaus wesentlich und schlechthin gültig, durchaus vernünftig.

20. So stellt sich der sekundäre Gegensatz her, der Gegensatz der **Einheit und Vielheit**, der **Allgemeinheit und Besonderheit**, in dem sich auch jene andern (§ 17)

in neuer Bestimmtheit wiederholen. Das Absolute ist alle diese Gegensätze selber.

21. Das Geheimniß des Guten, Wahren und Schönen liegt in der Einheit oder Identität, die ebenso sehr die Integrität und Totalität (das Gute), als die Wesentlichkeit (das Wahre), als die Einfältigkeit (das Schöne) ist. Daraus ist gut, wahr und schön, was aus der innern Einheit und Identität in einen totalen, wesentlichen und harmonischen Zusammenhang aufgenommen ist. Was gut ist, ist daher auch wahr und schön, was wahr ist auch gut und schön, was schön ist auch gut und wahr. Nur in der sinnlichen Region kann etwas (äußerlich) schön sein (erscheinen), das doch (innerlich) schlecht und unwahr (insofern auch — innerlich — häßlich) ist. Es ist die Aufgabe der Kunst, aus der innern Schönheit die äußre zu gebären. Das nennt man idealisiren. Die meisten modernen Literatur- und Kunstprodukte von ästhetischem Werth haben in einer dem Sokrates entgegengesetzten Weise die Göttergestalt zur Schale, den Faun zum Kern.

22. Das Geheimniß des Lebendigen liegt in der Einheit und Identität. Davon ist Etwas lebendig, daß es aus und in seiner Identität in eine wesentliche und harmonische Gegenseitigkeit gesetzt ist.

23. Das Geheimniß des Vernünftigen liegt in der Einheit und Identität, deren Natur es ist, an sich selber gültig zu sein. Das Gute, Wahre und Schöne und das Lebendige ist das Vernünftige.

24. Die Vernunft ist das Vernünftige als die Einheit seiner selbst als Subjekts und Objekts. *Gott ist die Vernunft, die in der Macht des Vernünftigen die Macht des Guten, Wahren und Schönen und des Lebendigen enthält.*

25. Das Wesen faßt sich nur, indem es sein Entgegengesetztes sich gegenüber — sofort zu sich in Beziehung setzt. Es muß alles seine Unmittelbarkeit verlieren, alles am Gegensatz sich entscheiden. Indem das Wesen sich nur in sich selbst in ein gegensätzliches Verhältniß einführt, faßt es sich wohl, sofern *daß* es ist, aber nicht sofern es *etwas* dieses qualitativ

Bestimmte, Specifische ist. Sofern es etwas ist — was es ist, faßt das Wesen nur indem es den Gegensatz, der von dem, was es ist, das Gegentheil ist, sich entgegen und sofort zu sich in Beziehung setzt.

26. Aber nicht nur faßt es sich, sofern es etwas ist, sondern es ist dadurch auch nur, was es ist, real und aktiv.

27. Gott ist die absolute Vernunft, aber wie Er in sich allein ist, ist Er diese nur an sich, nicht für sich, auf eine unmittelbare unvermittelte Weise, wie eine unbewußt das Schönste und Beste lebende Natur, sowie ein Kind, das noch unschuldig ist.

27. Aber so ist gleichermaßen unmöglich, daß Gott die realen Dinge hervorbringe. Denn aus der reinen Vernunft geht nur rein Vernünftiges hervor, und dieses ist Lebenstheil der Vernunft und kann außer ihr nicht bestehn. Um für sich zu bestehn, bedarf es einer Basis, die wesentlich aus Gott heraus ist, die somit das Gegentheil von Gott ist.

28. Was ist nun das Gegentheil? Gott ist das wesentlich Eine, das auch im Gegensatz seine Einheit verherrlicht. Das Gegentheil ist das wesentlich Uneine, Uneinige, d. h. der Widerspruch. — Gott ist schlechthin Wesen. Das Gegentheil ist das schlechthin Wesenlose, Unwesen, die leere Form d. h. die Schale, die leere Erscheinung d. h. der Schein. — Gott ist die schlechthinige Affirmation, die sich selbst affirmirt. Das Gegentheil ist die schlechthinige Negation, die sich selbst negirt. — Gott ist das in der innern Nothwendigkeit seiner Einheit Freie. Das Gegentheil ist das in der blos thatsächlichen Existenz seiner absoluten Zufälligkeit Unfreie. Die Einheit des Wesens wird in ihm ein äußres Band, das es nur in und unter dem Proceß seiner natürlichen Zerfahrenheit und Entzweiung erhält. — Gott ist das Gute, Wahre und Schöne. Das Gegentheil ist das Böse, Falsche und Häßliche. — Gott ist das Leben, das Gegentheil ist der Tod. — Gott ist die absolute Vernunft. Das Gegentheil ist die unvernünftige, widervernünftige Willkür, die Macht des schlechthin Zufälligen, Ungültigen, Nichtigen.

29. Aber Gott, sofern Gott der Wille ist, ist auch die Indifferenz von Expansion und Contraktion, und daraus deren gegenseitige wesentliche Einigkeit und Innigkeit. Das Gegentheil ist daher die Entzweiung und doch zugleich gegenseitige Bindung derselben. Diese Gebundenheit ist symbolisch die Finsterniß, wie die Entzweiung der Tod.

30. Das Gegentheil entspringt in dem Entstehen eines Willens, der seiner Natur ganz allgemein, von dem Absoluten nicht nur aus-, sondern von ihm abgeht — abfällt, und sich gegen dasselbe contrifugal verhaltend, damit nothwendig in sich zerfällt und sich entzweit. Diese Potenz wurde von den Alten angedeutet zwar als Potenz des Absoluten, aber als die weibliche Potenz, die Linke, die Hinterseite des Absoluten, d. h. die des Absoluten nicht eigentlich, sondern uneigentlich ist, deren Ursache das Absolute ist, und deren Ursache es wiederum nicht ist, das entsteht, wo das Absolute sich negirt, ausschließt — ein ewig dunkles Räthsel, das, so sehr es gelös't und begriffen ist, doch nicht aufhört, Räthsel zu sein — *προς ὃ ὀνειροπολουμεν βλεποντες.*

31. Aber bei dem Widerspruch und Widerstreit kann es nicht bleiben, sondern das Absolute schöpft in sich den wesentlichen, göttlichen absoluten Willen, und führt diesen absoluten Willen durch den endlichen entzweiten Willen hindurch. So wird a. der entzweite Wille depotenzirt, gleichsam entmannt, und als bloße Basis dem identischen Willen substernirt, der somit jenen in seine Macht nimmt, dessen Macht er ist als sein Instrument, durch welches er die Ideen realisirt, real ausführt; b. aber realisirt (manifestirt) sich der absolute Wille selber und wird das für sich, d. h. real, was er an sich, d. h. dem Wesen nach ist.

32. Die Geburt in der Zeit geht durch Schmerz und Todesangst. Sie geschieht nemlich in dem Widerspiel einander widerstrebender Kräfte und Thätigkeiten, und diese, die sich immer selbst wieder erzeugen und gar nicht auseinanderkommen, bringen dadurch gleichsam einen angstvollen Wirbel hervor. So müssen wir auch die Geburt des göttlichen Lebens ansehn. Das Absolute ist Wille, aber an sich selbst noch wie eine

verschlossene Knospe. Indem nun aus dem Willen sich jener andre Wille erhebt, der grade von dem Absoluten ab- und auf das Außer- und Nicht-Absolute zugeht, so entzündet dieser Wille in sich einen hitzigen und finstern Wirbel. Dieser Wirbel ist gebildet aus einer zusammenziehenden und ausdehnenden Kraft, die eben die zerfallenen Momente des absoluten Willens sind und daher sich unauflöslich in einander binden. Indem in dem Willen Zusammenziehung und Ausdehnung in- und gegeneinander wirken, und der Wille in solchem Streite gleichsam weder aus noch ein kann, geräth er in einen Wirbel, eine unsinnige Drehung, er ist wie ein Rad, das sich ruhelos in sich selbst umdreht, und da entsteht denn die wahre Geburtsangst. Aus diesem finstern und hitzigen Wirbel wird nun das Leben für Alles und Jedes geboren, das nun, aufgehend wie ein Licht, mit feuriger Schärfe die Nacht und ihre Schrecken verscheucht. Wenn daher Mephistofeles sagt:

„Ich bin ein Theil des Theils, der anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht —"

so klingt das wohl passend im Munde des Teufels, und Goethe hat bei dieser Gelegenheit trefflich den springenden Punkt der Spekulation markirt. Aber in Wahrheit hat nicht die Finsterniß sich das Licht geboren, sondern das Licht bringt durch die Finsterniß ewig sich selber hervor. Der Wille nemlich, der in solcher Noth und Angst sich in sich selber umtreibt, geht in seinen Grund, sein Subjekt, in den absoluten Willen zurück, und nun bricht dieser durch die Entzweiung hervor. Dieses Hervorbrechen ist zunächst ein Gewaltsames, weil es ja ein Hervorbrechen ist durch das Gegentheil. So vergleicht es sich dem Blitz. Und in dieser Gewalt des Blitzes wirft es nun das Endliche nieder, und alsdann in das Niedergeworfene, Depotenzirte sich herablassend, mit ihm sich versöhnend, gelangt es zu einer friedlichen Sammlung oder Concentration und Ausbreitung als gleichsam Licht und Lebenswärme. Das ist der einfache Sinn des Lebens, so einfach, daß von diesem vollständig gilt, was Schelling sagt: „daß nemlich die

Meisten sich vorstellten, das Wahre müsse schwer sein, um das Wahre zu sein; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas vom Ei des Columbus an sich.“ Man wird sich irren, wenn man über diese meine Philosophie leicht hinwegkommen zu können meint. Ich sage euch, diese meine Philosophie wird euch überleben, die ihr an ihr als einem etwa antiquirten Standpunkt oder einem phantastischen Begriffsspiel lachend vorbeigeht.

33. Das Leben an sich ist ein ewig Nichts. Soll es ein Etwas werden, lebendig, empfindlich, wirksam, so muß es sich selbst gebären durch den Tod. Alles Gebären geht aus Tod und Todeskrampf. Alles aktuelle Leben hat seine Wurzel im Tode. Der Tod ist die Medicin des Lebens und das Leben ist die Medicin des Todes.

34. Alles aktuelle Leben hat ein Wüstes, Widerstreitendes zu seiner Basis. Aller Sensation liegt Schmerz zu Grunde, sagt Frz. Baader. Dieses Wüste, Widerstreitende ist das Mittel der Aktuellität des Lebens. Das Leben hat in ihm die Macht, aktuell zu sein. Als solches, als Mittel ist aber jenes nicht selbst aktuell. Das Leben hat sich in dasselbe ergossen und es überformt. So lange es nicht aktuell ist, ist das Leben aktuell, und das ist sein Wesen, daß es der Aktuellität des Lebens diene. Dennoch ist es die Potenz des Todes. Diese Potenz hat alles Leben bei sich.

35. Alles Leben manifestirt sich durch Okkultation des Todes, der Tod durch Okkultation des Lebens. Alsdann geht das Leben in den Aether des Idealen zurück. Alle Aktuellität ist Manifestation durch Okkultation des Gegentheils.

36. Also eben darin das Leben aktuell ist, das ist zugleich der Todeskeim. Die Reellität des Lebens ist seine Tödtlichkeit. Aber doch nicht in Gott. Denn der Todeswille ist ein Wille Gottes, wenngleich nicht der göttliche Wille. Er kann sich von dem göttlichen Willen, der ihn ewig in seine Bande nimmt, nicht emancipiren, aber in der Creatur ist er der Creatur Wille.

37. Das Leben, das Gute, die Vernunft hat eine Dialektik — der Tod, das Böse, die Widervernunft hat eine

Dialektik. Jene ist die coincidentia, diese die contradictio oppositorum.

38. Der abstrakte Platonismus der Patristik und Scholastik definirt das Böse als Nicht-Sein, Beraubung des Seins, wobei das Moment des Existirens der Realität vorwiegt, und daher das Böse immer nur partiell da sein kann. Wir dagegen wissen nun, daß das Böse allerdings für sich schon eine Realität ist. Alles, was wesentlich ist, ist in einer beständigen Bewegung und Aktion enthalten, ist Wille — Geist. Das Böse und der Tod ist auch Wille, Geist, schlechthin universeller Geist, und wo er sich aktualisirt, da ist es seine Natur, das Leben zu hemmen und zu entzweien.

39. Mit dem Ursprung des Endlichen von dem Unendlichen her ist ein neues Principium entstanden. Was daher aus diesem Principium sich heraushebt, ist ein selbstständiges Leben — der zweite Gott. Ich bemerke hier, daß ich mich keinerlei dogmatischer Terminologie bediene und bedienen werde, indem mir als Philosophen gar nicht daran liegt, die kirchlichen Dogmen zu deduciren oder zu erklären, sondern einzig daran, die ganze Wahrheit auf eine sichre Weise, also aus dem Voraussetzungslosen und Unbedingten zu erkennen. Ich halte dies nöthig hervorzuheben, einmal, damit ich von keiner religiösen Partei angezogen werde, dann auch um der leichtfertigen Kritik vorzubeugen, die bei der Hand sein wird, mir wie seiner Zeit Schelling den Vorwurf zu machen, daß ich nach Art der Scholastik den Zweck gehabt hätte, die kirchlichen Dogmen philosophisch zu begründen. Die Philosophie verhält sich zwar nicht zu der Religion, aber zu jeder bestimmten Religion und Confession a priori gleichgültig; vielmehr muß sich erst aus ihren Entwicklungen ergeben, wie weit diese oder jene Religion und Confession Recht hat oder nicht — ja die Philosophie ist selbst in ihrem Verlauf der Geist und die Summe der wahren Religion.

40. Das Absolute, wie es rein an sich selbst vor und über allem Gegentheil ist, ist da das unmittelbar und ganz beziehungslos rein Absolute und Unendliche. Indem wir sagen: das rein Unendliche, sprechen wir ein Besondres,

Eigenes in der Gottheit aus, — etwas ohne Gleichen. Was und wie das Leben in diesen reinen Gotteshöhen ist, können wir nicht begreifen, denn der specifische Begriff beruht auf dem specifischen Gegensatz. Wir haben auch mit Jenem gar keine unmittelbare Berührung und Beziehung. Alles Endliche müßte zerfließen, wenn es mit ihm sich unmittelbar berührte. Hier wohnt Gott in einem „unzugänglichen Licht,“ in dem reinen Aktus der Unendlichkeit.

41. Allein in dieser Einsamkeit und Stille seines innerlichen Lebens, in diesem Abgrund der Gottheit, vor dem alle Sprache verstummt, alles Denken erstirbt — begreift sich Gott auch selber nicht. Gott weiß wohl von sich selbst, aber er begreift nicht, was er ist. Er ist nicht in der Aktualität seiner specifischen göttlichen Natur. Gott, hier für sich gedacht, ist gleichsam nur Gott ideal, an sich. Der sich im Gegentheil Entscheidende ist Gott real, Gott für sich. In ihm und durch ihn, mit ihm, vollendet sich Gott, und ist Gott an und für sich. Und sofern Gott im reinen Aktus des Unendlichen, in der ewigen Gleichheit, in der reinen Vernünftigkeit in sich selber ist, aktualisirt sich sein Leben und Bewußtsein des ewig Gleichen in Jenem zur Empfindlichkeit, wie Jener in ihm, in dem ewig Gleichen sich über sich selbst erhebt.

42. Keineswegs ist das Absolute, wie es rein an sich selbst ist, ein verfließendes Moment, indem es etwa selbst in das Endliche ein- und in ihm aufginge. Denn das Absolute kann den Grund nicht verlassen, in dem es auf sich selber ruht; und so würde auch das Endliche die Ursache verlieren, durch die es besteht, und somit zerfließen. Diese Ursache aber würde auch selber zerfließen, da sie ja nun auf dem Endlichen, als auf ihrer Basis, erst wieder bestehen soll. Es kann also nur ein Ausfluß der absoluten Substanz, ein ausgehender, aber totaler Wille in das Endliche eingehn und über ihm aufgehn. Dieser ist der reale Gott, ist der Gott, der mit strengem Recht nun erst Gott heißt, der Gott, der auch äußerlich, real produktiv ist. Aber doch handelt er nur in Kraft des verborgenen Gottes; dieser ist es, der als die Kraft, der Geist der Gottheit in ihm und durch ihn handelt. Gott ist

Princip und Gott ist selbst Organ. Gott als Organ ist selbstständig gegen Gott als Princip, aber Princip und Organ derselbe Eine Gott — Ein ewiges Gottesleben, sich selbst in sich selbst unterscheidend vermittelnd und realisirend.

43. Der reale Gott ist also erst der Begriff, der Name Gottes. Und während der verborgene Gott rein für sich unberührbar ist von den endlichen Wesen, ist dagegen in dem realen Gott die Fähigkeit eröffnet, von den endlichen Wesen gerührt zu werden, Theil zu nehmen an ihren Gefühlen, Gedanken und Entschlüssen, mit ihnen die Wege ihres Lebens zu gehn, immer bei ihnen zu sein, und auf sie nach seiner Art einzuwirken. Dieser Gott ist es, von dem gesagt werden kann, er sammle unsre Thränen und nehme auf unsre Seufzer und bereite uns daraus lauter Freude; von dem gesagt werden kann, er freue sich unsres guten Strebens und habe seine Lust daran, über unsre guten Wünsche Segen über Segen auszugießen; von dem gesagt werden kann, ihm mißfalle unser Murren, und er ergrimme über unsre Bosheit, — der zu uns in einem so innigen Verhältniß steht, wie das Lebensprincip zu den Gliedern, so daß sich unsre Bewegungen in ihm reflektiren, er davon afficirt wird, und ihnen gemäß zurückwirkt, — ein Wechselverhältniß, ohne das Religion schlechterdings nicht möglich ist.

44. In dem realen Gott hat Gott auch Realbestimmungen — Attribute, als Gott. Daher auch die Alten den realen Gott den Originalmenschen, Adam Kadmon in medio sephirarum, nannten. Die Attribute setzen nicht die Existenz der Dinge voraus, so daß sie etwa auf den Beziehungen Gottes zu den Dingen beruhten, somit nur relativ wären, sondern Gott hat an sich seine Attribute, indem diese auf den Beziehungen beruhn, die Gott wesentlich in sich selbst (zu seinem Gegentheil) hat. Sie sind sonach vielmehr die Realprincipien und Wurzelkräfte alles Seienden; in ihnen ist alles Seiende organisch physiologisch begründet. Aber als physiologische Principien sind sie zugleich von persönlicher Dignität und Lebendigkeit, und der Charakter der Persönlichkeit ist der vernünftige ethische Charakter. G o t t i s t d i e e t h i s c h e M a c h t d e s L e b e n s.

4

Von den Attributen sind aber zu unterscheiden die Eigenschaften. Denn sofern das Wesen aus sich selbst in einer bestimmten Art thätig ist, sofern ist es dieses Bestimmte, d. h. dieses ist seine Eigenschaft, z. B. Gott hat die Gnade, Gott hat den Zorn, und eben darum ist er gnädig und ist zornig.

45. Die göttlichen Attribute sind dreifacher Art: Intellektuelle, moralische und physische, oder formale, specifische und reale. Also 1) intellektuelle, und zwar a. die Vernunft oder Weisheit, d. h. die innre Unterscheidung des Selbstbewußtseins in sich selbst, das Denken als Sinnen; b. der Verstand, das Denken als Entwickeln, Unterscheiden, unterschiedlich Bestimmen objektiver Gedankenbilder aus dem Sinn heraus. Sinn und Gedanken sind durchaus gegentheilig bestimmt (vgl. § 19 und § 40). Aber das real Ausgeführte kommt Gott nicht wieder leer zurück, sondern realisirt (macht empfindlich) wieder den Gedanken, sowie das Kunstwerk die Idee des Künstlers. c. das göttliche Selbstbewußtsein, als in dem sie beide eins und gegenseitig sind.

46. 2) moralische Attribute, und zwar a. die Liebe in ihren verschiedenen Modifikationen: Gnade Barmherzigkeit Güte. Die Liebe ist die Position des Positiven, d. h. des Vernünftigen, des Guten, Wahren und Schönen, das eo ipso das Lebendige und lebendig Machende ist. Allein die Liebe oder die specifische ethische Natur Gottes ist nur dadurch eine real bestimmte, daß sie sich von dem Gegentheil scheidet, daß sie dieses als solches von sich zurücktreibt, oder sich gegen dasselbe gegentheilig verhält. Daher enthält die Liebe b. den Zorn. Der Zorn ist in der Liebe die Entschiedenheit, die Energie, die Aktuosität der Liebe. Eben die Energie der Liebe tritt als Zorn aus der Liebe hervor, wenn ein entschieden Böses, Falsches, Häßliches sich entgegenstellt; wie K. Rosenkranz in seiner abstrakten Weise sagt: „Die Idee verhalte sich gegen die positive Negation der Realität ihres Begriffs negativ." Die Liebe ist das Einende, der Zorn das Scheidende; jene das Organisirende, dieser das die Desorganisation Aktualisirende. Beide Funktionen des Lebens gehen hervor aus der Kraft des Guten oder Heiligen, das auch das Wahre und

Schöne ist, und eben dieses ist ihr höheres Princip, ihr höheres Gesetz. Von da geht als ihr innres Maß in beiden hervor c. die Gerechtigkeit, welche daher auch passend von den Alten die „Schönheit" (Tiphereth) genannt wurde. Es leuchtet übrigens aus dieser ganzen Entwicklung ein, daß Gott nach keiner Seite hin irgendwie der à tout prix Liebende ist.

47. 3) physische Attribute. Die real schöpferische Macht Gottes beruht in dem Endlichen, das Er sich als Instrument substernirt. Wir können hier a. die intensive Potenz oder Stärke und b. die extensive Potenz oder Macht unterscheiden, c. endlich die Einheit und Copula beider. Schließlich ist Gott 4) als einfaches Subjekt auch die Copula seiner Attribute und der Organismus der göttlichen Persönlichkeit schließt sich somit in der Zehnzahl ab.

48. Gott ist in seinen Attributen ebensowohl Ursache des Bösen und des Todes, als des Guten und des Lebens, aber des Bösen und des Todes nicht als solchen, sondern als der Basis und Wurzel der Realität des Guten und des Lebens — Jenes also nicht für sich, sondern für das Gute und das Leben, in und unter diesem. Wenn nun Jenes von seiner Bestimmung, seinem Gesetz, Manifestationsbasis des Idealen zu sein, sich emancipirt, und statt dessen Constitution zu fundamentiren, sich selbst constituirt, so erhebt sich gegen dasselbe das Ideale und Göttliche im realen Widerspruch in der Reaktion, und, wie Alles nur dadurch real ist, daß es sich von seinem Gegensatz (Gegentheil) scheidet, so macht die göttliche Reaktion nun eben das Schlechte und Verderbliche in ihm real, lebendig und empfindlich.

49. Gott ist der Wille, der sich in seiner Form in sich selber vermittelt, determinirt. Wie der Wille das Subjekt in dieser Selbstdetermination real ist, so ist er, aus solcher innerlichen Constitution nach außen hervor- und ausgehend, aktiv in der Imagination. Die Imagination ist der in dem Motiv als Form gefaßte, determinirte Wille. Dieser ist das unmittelbar Produktive, das Kraft und Stoff, Geist und Körper für jedes Einzelne und für das Ganze gleichermaßen hervorbringt. Die Wurzel alles Daseins ist magisch; das

ist ein Grundsatz der Erkenntniß. „Alle Dinge, sagt Jakob Böhm in einem seiner Briefe, sind durch göttliche Imagination entstanden und stehen noch in solcher Geburt und Regiment.“

50. Der Proceß der Imagination ist dieser. Zuerst concipirt der Wille das Bild (das Motiv) und wird von ihm afficirt. Sofort aber geht er aus dem Zustand des Affekts in die Bewegung und Aktion über, welche das, was er passiv als einen Samen in sich aufgenommen, nun aktiv heraussträgt und realisirt. Der Affekt ist die Lust, die Aktion ist die Begierde. Derselbe Gang des Processes ist auch in uns. So wird die Sünde geboren, in meiner Begierde ist sie real. Die Lust noch kann ich bändigen, aber in der Begierde bin ich selbst. Ebenso die Gerechtigkeit. Und so auch die romantische Liebe. Von der sinnlichen Gestalt geht die Affektion aus, aber sie tritt ein in eine höhere Natur, und empfängt die Farben des Idealen, künstlerische Tinten. So regt sie die ganze Natur des Menschen auf, und die Begierde, die sich aus ihr gebiert, treibt sich wohl zur Tod und Leben, Recht und Unrecht verachtenden Raserei auf, nur ruhend im Besitz des Geliebten, aber eben in ihm wieder zur Indifferenz erlöschend wegen der Incongruenz des Realen mit dem Idealen. Mit der romantischen Liebe verhält es sich in der Regel wie mit jener Sirene, die Dante im neunzehnten Gesang des Purgatoriums erscheint.

51. Jedoch weiter zur Sache. Gott ist der Geist. Denn Gott ist der sich in sich selber vermittelnde Wille. Der Geist ist das rein Innerliche, Intensive, d. h. er hat seine Form und Bestimmung nicht äußerlich, sondern innerlich in sich wesentlich. Er ist also nicht von außen bestimmbar, ihm ist auch nicht von außen beizukommen, er ist nichts Faßbares, sondern er ist selbst das Fassende, das Subjekt. Er ist und hat an sich nichts Quantitatives, er ist rein nur Qualität, Virtualität, die nicht gegenständlich leidsam, alles Gegenständliche und Leibliche, alles Quantitative und Räumliche als sein Symbol aus sich hervorbringt. Er ist nicht in räumlichem Sinne form- und grenzenlos, wie ein Wasser ohne Ufer; er ist nur durch

Negation aller räumlichen Bestimmungen. So ist er außer aller Vorstellung; ihn sich vorstellig machen wollen, heißt ihn materialisiren, also aufheben. Dagegen was er innerlich in sich hat, äußerlich setzend als Leibliches und Räumliches, macht er sich vorstellig. Alles Räumliche ist aus Nicht-Räumlichem, alles Sichtbare aus Unsichtbarem, alles Leibliche aus dem Geiste, und ist seine Signatur mit dem er sich objektiv — offenbar macht. Das gilt auch von Natur. Denn auch die Natur hat ihren Geist, der sich den Leib macht zu seiner Signatur. Daher ist nur derjenige ein wahrhaft Naturverständiger, der die Schrift der Signaturen zu lesen versteht. „Es ist kein Ding in der Natur, sagt Jacob Böhm in dem Buch de signatura rerum, es offenbare seine innerliche Gestalt auch äußerlich; denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung. Darum ist die Signatur der größte Verstand; denn an der äußerlichen Gestalt der Kreatur, item an ihrem ausgehenden Hall, Stimme und Sprache kennet man den verborgenen Geist."

52. Aber nur Der ist der wahre Geist und wahrhaft Geist, der in der Einheit und Positivität des Wesens, daher in der Einigkeit seiner Faktoren besteht, in deren Vielheit und Unterschiedenheit er dennoch ein innerlich Totales und Integres, ein Individuum ist. Und nur dieser bringt es zur Produktion oder zu einer Produktion, die dadurch, daß sie Organisation ist, wesenhaft in sich selbst besteht und sich erhält.

53. Gott ist der wahre Geist, aber der „reale Gott" ist der Geist real. Somit setzt Er nun nothwendig seinen Gegensatz — den Leib das Extensive Quantitative, und ist in ihm sich vermittelnd, als solcher als Geist real. Entsprechend der schlechthin allgemeinen Natur Gottes hat diese Leiblichkeit Gottes ihre Analogie in den Elementen und makrokosmischen Phänomenen (Licht, Wärme) der sichtbaren Natur.

54. Im Selbstbewußtsein hat der Geist sich selbst als Objekt innerlich; im Leib setzt er sich als Objekt äußerlich; alle Leiblichkeit entsteht durch eine Entäußerung der Kräfte des Geistes. Der Geist setzt die Potenzen seiner Macht Expansion

und Contraktion, und sich in ihnen, äußerlich, extensiv. Darin als im Raum entsteht das Leibliche, Räumliche.

55. Indem der Geist den Leib als seine Determination setzt, setzt er ihn zugleich in sich. Der Leib ist gegen den Geist nur die zwar ihrem Wesen nach äußre und äußerliche, doch ihrem Bestande nach dem Geist immanente Form, die äußre Selbstformation des Geistes, daher wesentlich geistig wie der Geist leiblich. Diese Natur oder Leiblichkeit ist daher durchaus sensibel, ja ihre Sensibilität ist durchaus ethisch lebendig.

56. Gott ist, als in dem Organismus seiner Persönlichkeit die schlechthinigen Grundeigenschaften und Grundkräfte des Seienden vereinigend, die Einheit einer unendlichen Fülle des Individuellen. Gott ist es daher wesentlich, auch das Individuelle aus sich zu entfalten, zunächst innerlich als Gedanken, nachdem aber die Macht gegründet ist (§ 47), auch als Realitäten zu schaffen. Gott ist wesentlich und ewig Schöpfer; dieser Consequenz kann sich die Philosophie auf keinen Fall entziehn.

57. Gott bringt also nothwendig und ewig eine Real-Welt des Individuellen hervor, oder realisirt nothwendig und ewig seine innre Gedankenwelt. Jene ist aber eben auch nur diese real, d. h. das Individuelle verläßt nicht seinen allgemeinen Grund, so daß es sich zu eignen Centris persönlicher Individuen ausbildete. Sie läßt sich daher mit der Pflanzenwelt vergleichen, doch besteht sie in geistigen Potenzen, leiblich determinirt. Eine ewige Schöpfung persönlicher Individuen anzunehmen, ist offenbar widersinnig. Diese entstehen auch eben nur unter Voraussetzung jener, wie die Thiere der Erde unter Voraussetzung der Pflanzen.

58. Wille ist das schlechthin Thätige, das sich schlechthin Differenzirende. Dieser Wille ist das Absolute. Eine Folge ist, daß das Absolute zu dem Fertigen sich sofort negativ verhält. Sein ewiges Hervorbringen ist sein ewiges Negiren des Hervorgebrachten. Das Dasein ist also Proceß und der Proceß ist Regeneration. So ist nicht ein fixes Hervorgebrachtsein, sondern ein ewiges Werden. Kein Produkt kann sich vor dem

Willen fixiren, es muß vor ihm vergehn, um neu aus ihm wieder zu erstehen. Das Bestehn fordert die Rache der Götter heraus. Ewig muß sich das Leben wieder in dem Willen baden, damit es neu dem Bade entsteige. Es ist die Aphrodite, die immer geboren wird aus dem Schaum des Meeres, und so immer — ein glänzendes bewegtes Bild — in seinem Spiegel schwebt. Das Leben ist ewig jugendlich, es altert nie, es blüht immer. Das Alles Wandelnde ist Gott, der Alles wandelnd, sich selbst wandelt. Darin ist Gott selbst das ewig junge Leben, das sich ewig in dem Ungrund seiner selber badet, und ewig in neuem Glanze sich über ihn erhebt. Eben dieser ewige Wechsel ist der Reiz des Lebens. Diese ewige Erneuerung und Wiedergeburt, in der es besteht, ist seine Unvergänglichkeit. Die endlos sich ausdehnende Leere einer abstrakten Ewigkeit, die passive Ausdehnung des ewig Gleichen ist Qual für Verdammte. Goethe sagt trefflich:

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln,
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in Allen,
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

59. Das absolut Innerliche und Wesentliche hat alle seine Elemente zumal, ist als solches in der Innerlichkeit und Innigkeit, in der concreten Totalität seiner Elemente. Dennoch ist das geistige Leben wesentlich Proceß, ist Werden, aber es ist centrales totales Werden, und so geht es unmittelbar in Sein über. Es ist unendliche wachsthümliche Bewegung, aber die Bewegung ist die Intension, die ihre Elemente nicht äußerlich, sondern innerlich, insofern nicht auseinander, sondern ineinander, nicht getheilt, sondern total hat. Ganz entstehend, vergeht es immer ganz, und entstehend und vergehend zumal, ist es immer, und ist doch immer neu, ewig jung und jugendfrisch. Alles Leben läuft in Anfang, Mitte und Ende. Der Anfang ist die Identität, die Mitte die Evolution, das Ende die Involution. Die Zeit führt diesen Kreislauf durch alle einzelnen Momente nacheinander hindurch, und schreitet in

jedem Moment durch ein sich entsprechendes Entbilden und Neubilden (Regeneration) fort. Diese Bestimmung des Lebens als Regeneration ist dem natürlichen, wie dem geistigen Leben gemeinsam. Aber in dem geistigen Leben reihen sich Anfang, Mitte und Ende in dem Umfang ihrer Momente nicht zu einer Folge auseinander, sondern schließen sich einander wesentlich ein. Und so fallen hier Evolution und Involution unmittelbar mit der Regeneration zusammen, die in der Natur dem einzelnen Moment des Processes zufällt.

60. Daher vollzieht sich der Proceß des Absoluten, als in jener Intension sich vollziehend, welche die Ewigkeit ist, nicht in einem Nacheinander der Momente; und das Gegentheil des Absoluten oder das Endliche ist eben daher in keinem Momente als solches real und aktuell, sondern ist und wird ewig nur als die Folie der Realität und Aktuosität des Absoluten, als die ewig von dem Absoluten als der Substanz erfüllte, diese aber determinirende Basis und Form.

61. Indem das Absolute sich differenzirt, indem es hervorbringt, bleibt es doch ganz bei sich. Denn es ist nicht nur der Grund und die zu Grunde liegende Möglichkeit für die Dinge, sondern es ist in Wahrheit das, was wahrhaft ist, *το ὀντως ὀν*, das, was allein das Recht und die Macht hat, zu existiren, und von dem sich alles Recht und alle Macht der Existenz herschreibt. So auch geht ihm nichts ab, indem es das Individuelle aus sich entläßt. Denn es ist reine Kraft, reine Intensität. Die Kraft aber geht nicht aus, nur die Wirksamkeit. Die Kraft bleibt sie selbst, also auch die Kraft des Gewirkten.

62. Das Individuelle, indem es sich aus dem Absoluten hervorwickelt, wird in Ihm Organismus. Denn der Organismus ist das Individuelle, das aus seinem gemeinsamen Princip hervorgehend, in Diesem in jene innre Gegenseitigkeit und -innigkeit tritt, welche nicht in äußerlichen und zufälligen, sondern innerlichen und wesentlichen Beziehungen besteht; oder der Organismus ist das sich aus sich selbst individualisirende und in individueller Relation sich aktualisirende Wesen. Wenn aber Gott schon an sich selbst ohne das Geschaffene der

Organismus, der absolute Organismus ist, und jedes Individuelle die Form des Absoluten in sich auf individuelle Weise reproducirt, so ist auch jedes Individuelle Organismus. Und wenn das Ganze Organismus ist, so ist auch jedes Einzelne in ihm von Geburt Organismus.

63. Der Organismus bildet sich unter folgenden Bestimmungen:

a. Jedes Einzelne ist im Ganzen wesentlich; denn Jedes stellt die einzelne ihm eigene Bestimmtheit des allgemeinen Wesens dar, das die Integrität und Totalität der Exposition desselben fordert. Insofern ist jedes Einzelne — Glied.

b. Jede Wiederholung muß sonach dem Organismus zuwider sein. Jedes ist in seiner Art einzig. Danach richtet sich z. B. die geistlose Newton'sche Ansicht vom natürlichen Kosmos.

c. Jedes Einzelne aber ist für sich nichtig, sein Wesen ist durchaus gesetzt durch die allseitige Beziehung aller Andern.

d. Jedes Einzelne ist daher nur wirklich und wirksam, soweit es unter der Reaktion des Ganzen sich befindet. Außer dieser ist es unmächtig, d. h. auf die baare Potenz reducirt. Auch wir vermöchten z. B. ohne die beständige Reaktion der Menschheit der lebenden und abgeschiedenen weder zu denken noch zu handeln.

e. Die Idee des Organismus ist, die Einheit durch Gegenseitigkeit wirklich und wirksam zu machen. Je entschiedener die Individualität, desto höher die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Organismus. Innerhalb des Ganzen ist daher die Individualität, der Charakter — Zweck. Der Despotismus wie der Pietismus gehen auf Nivellirung der Individualität und Castration des Willens aus. Wahre Demuth als Funktion der Liebe ist nur durch Selbstachtung möglich.

64. Jedes höhere Individuelle stellt sich in den Differenzformen seines Identischen dar. Dieses Ausarbeiten des Identischen zu einem gegenseitigen Ineinandergehn seiner Poldifferenzen zeigt nicht ein Hinabsteigen, sondern ein Hinaufsteigen an. Wenn sich die Einheit zur Gegenseitigkeit der Poldifferenzen belebt, potenzirt sie sich. Was in der Indifferenz

(Geschlechtslosigkeit) verharrt, ist unterste Fußspur des Lebens. Das ist das πρωτον ψευδος der sog. mystischen oder platonischen Spekulation, daß sie dem Identischen den höhern Werth beilegt. Meine Philosophie unterscheidet sich dadurch von der Mystik aller Zeiten, daß sie zeigt, quid possit concordia discors.

65. Der Wille ist nur wirklich und wirksam durch das Bild, durch die Form, in der er sich determinirt. Wenn es sich darum handelt, ein Einzelnes, Individuelles in's Werk zu setzen, so ist es der Gedanke, der dem Willen die Fassungsform giebt. Denken ist nothwendiges Mittel des Schaffens.

66. Allein welcher Art ist das absolute Denken? Ist es ein Ueberlegen, somit ein Vergleichen und Abwägen verschiedener Möglichkeiten, ein Herausarbeiten des künstlerischen Vorwurfs aus einem innern Zwiespalt der Elemente? Ist es ein Ausbilden und Akkomodiren der Mittel zu einem Zweck? Ist dies göttlicher Verstand und göttliche Weisheit? Alles Ueberlegen und Schwanken der Reflexion bezeichnet schon eine äußerliche und abstrakte Stellung des Denkens, in der das Denken von der Sache getrennt ist. Das göttliche Denken ist durchaus sachlich, geht aus dem Sachlichen hervor, — es ist das geniale, das ursprüngliche, unmittelbare, direkte Denken — ein Denken, das durchaus einfältig ohne alle Trennung und Entzweiung unmittelbar das Nothwendige und Gültige zur Darstellung bringt. Aber die Nothwendigkeit und Gültigkeit liegt nicht in dem vernünftigen Zweck und der Gemäßheit der Mittel zum Zweck, sondern in der sich selbst exponirenden Idee. Der Zweckbegriff findet in der lebendigen Welt keine Stätte. Das Verhältniß von Zweck und Mittel ist nur die Art, wie sich der Proceß der Idee in der mechanischen Welt, also in der Form strengster Aeußerlichkeit darstellt; und in diesem Standpunct befangen, von außen gehend nach innen, setzen wir die wesentliche Beziehung in eine äußerliche um, indem wir in der lebendigen Welt Zwecke finden, denen die Mittel sich akkomodiren. Die Idee ist das an sich selbst wesentlich Nothwendige und Gültige, das sich selbst ausarbeitet und

organisirt. Die Organisation ist nicht eingerichtet, um ein bestimmtes Resultat zu erzielen — sie ist nicht das Ergebniß einer Absicht, eines Plans — sondern sie ist ein natürliches Ergebniß des Wesens, und nimmt insofern an dessen innrer Nothwendigkeit und Gültigkeit Theil. Und eben eine solche Vernünftigkeit ist göttliche Weisheit. Die aber schreien: Nein, nun sehen wir klar, wie doch in der Natur eine planmäßige göttliche Weisheit waltet, denn selbst den Dreck, den die Thiere von der verdauten Pflanzenkost auf den Acker werfen, hat Gott so eingerichtet, daß er durch seine Wärme und seinen Gehalt dem Wachsthum der Pflanzen wieder zu Gute kommt; und die damit meinen, Gott Wunder was zu Lobe und zu Liebe gesagt zu haben, — die wissen gar nicht, wie viel Unehre sie Gott mit solchen Faseleien anthun. In Wahrheit, wir sind arme Leute, wir wissen, wie die Infusorien verdauen und sich vermehren, aber in der Erkenntniß Gottes haben wir noch das A-B-C nicht.

67. So aber zeigt sich das göttliche Schaffen als mehr denn als bloße Imagination; es zeigt sich als künstlerisches Bilden. Alles, was ist, ist aus ewig idealer Phantasie. Gott ist das Genie des Lebens. Gott ist der innerliche Künstler, l'artefice interno, perché produce le cose da dentro.

68. Gott kommt den Dingen in keiner Weise von außen und äußerlich, sondern von innen, innerlich. Gott wirkt in keiner Weise mechanisch, sondern organisch-genetisch, als die Seele der Dinge und ihre innerste Kraft. Z. B. in der lutherischen Rechtfertigungslehre soll Gott von außen kommen — das heißt Gott Unehre anthun.

69. Wie aber Gott die Kraft alles Lebens ist, so geziemt ihm auch nicht, formell einzuwirken, blos Lage, Stellung, Verhältniß zu bestimmen, die Geltung der Münze zu wechseln, gleichgültig, welches Metall, sondern ihm kommt es zu, substantiell einzuwirken, zu schaffen, zu organisiren, und durch das Wesen die Form, durch die Virtualität die Funktion und die Stellung zu bestimmen. Die Titel, Orden und Aemter, die Gott verleiht, sind seine Organisationen.

70. Das innerste Geheimniß der Welt ist der unendliche Vernunftwille. Seine ethische Natur ist es, Liebe zu sein; denn er ist die lebendige Einheit. Die Vernunft, die ein innrer Quellbrunn der Liebe ist, ist alles Lebendigen innerste Kraft, geheimste Süßigkeit. In ihr sollen wir uns berauschen, berauschen bis zur Trunkenheit — trinken bis wir ertränken die Enge unsrer Natur. Der Gott-trunkene Mensch ist der rechte Philosoph; nicht Jener, der nur in das Alltagsgesicht des Lebens blickend, seine Züge auf ein Schema bringt. Die Vernunft ist das Trunkenmachende, Begeisternde, und nur in der Begeisterung, wenn die Wogen des Unendlichen den Mechanismus abstrakter Endlichkeit überschwemmen, entspringt dem Haupt die jungfräuliche Göttin — Pallas Athene.

III.

1. Soweit wir mit der Betrachtung des Absoluten bis hieher fortgeschritten sind, zeigte sich das Absolute in einem ewigen Lebensproceß begriffen und enthalten, dessen Momente sich mit Nothwendigkeit auseinander entwickelten. Soweit hat das Absolute keine Wahl, es ist seine Natur, in alle diese Momente nach ihrer ewigen Folge nacheinander einzugehn.

2. Soweit aber ist nun das Absolute auch an sich selber völlig ganz, und somit sich selber völlig genug. Sowohl hat sich sein ganzes Eigenwesen in der Darstellung des Umfangs seiner wesentlichen Entwicklungsfaktoren erschöpft, als auch hat es mit und in der Realwelt des Einzelnen, Individuellen bei und in sich selber die persönliche Gegenseitigkeit, welche die Lebensseligkeit erst wahrhaft wirksam und lebendig macht. Der Gedanke also jener Verse des großen Phraseologen Schiller in seinen Briefen von Julius an Raphael, die Hegel am Schlusse der „Phänomenologie" citirt, zerfällt in grundlosen Schein; denn ewig findet allerdings der „große Weltenmeister" „sein Gleiches," ein solches Gleiche, wie es ihm der ganze „Kelch des Wesenreiches" in seiner nur quantitativen „Unendlichkeit" nicht ersetzen könnte.

3. Soweit ist nun die Persönlichkeit der Gottheit vollkommen und völlig lebendig — in sich abgeschlossen. Darüber hinausgehend, treten wir ein in das Reich nicht mehr der nothwendigen Entwicklung, sondern der freien Thätigkeit, der persönlichen Handlung. Die Schöpfung ist die That und Offenbarung der Freiheit, und ebendarum ist sie nicht ewig.

4. Hier nimmt somit auch die reine Deduktion a priori ihr Ende; und für die Existenz hat die Deduktion nun die Zeugschaft der Erfahrung aufzurufen.

5. Jene Freiheit ist jedoch nicht Willkür — sie hat ihre innere Nothwendigkeit, ihr vernünftiges Leben. Solche Freiheit ist Liebe. Die Liebe ist die freigewordene Nothwendigkeit. Die Schöpfung ist die That und Offenbarung der Liebe.

6. Es ist die Möglichkeit in Gott, daß das Einzelne und Individuelle so hervorgebracht werde, daß es von seinem Produktionsprincip frei entlassen, und so zwar nicht von ihm los, aber doch gegen dasselbe subjektiv selbstständig frei werde, und dessen Inhalt, wie er in ihm sich reproducirt, doch erst durch ein subjektives Eigenleben hindurchführe, in dieses umsetze. Solches subjektive Leben ist persönlicher Individual-Geist; solche Welt ist die Welt der Geister, nicht mehr die blos geistige Welt. Daß diese Möglichkeit in die Existenz gegangen ist, wissen wir, indem wir uns selbst wissen. Denn wir wissen uns als den einfachen Mittelpunkt in und über der Natur, der Vervielfältigung der Erscheinung, d. h. wir wissen uns als Geist; wir wissen uns als unter das Absolute subordinirte Existenz, aber als gegen den absoluten Willen (im Gewissen) — freien Willen, d. h. als Individualgeist. Die erste Schöpfungsthat, der Anbeginn des Reichs der Geschichte, ist die Schöpfung der Geister.

7. Der creatürliche Geist, so sehr er eine einfache und totale Potenz ist, ist doch in einem Unterschied von Zwiefachem. Er ist reale und ideale Substanz, d. h. Seele und — Geist κ. ε. Die Seele ist das Subjekt der Empfindsamkeit, Reizbarkeit und Reaktion, sie ist das Sympathische, Afficirbare,

Stimmungsfähige, Sensible. Der Geist ist die reine gesättigte Thätigkeit, der actus purissimus der Vernunft. Die Seele ist das Eigene, Einzelne — der Geist das Göttliche, Allgemeine, das sich in der Seele individuell figirt. Im Geist dagegen werden der Seele Empfindung und Reaktion zu freier Selbstbestimmung, im Geist wird die Seele frei. Von einer solchen geistig perspirirten Seele sagen wir, sie sei eine schöne Seele. Geistig verklärte Seele ist weibliche, seelisch determinirter Geist ist männliche Natur. In der persönlichen Gegenseitigkeit von Männlichem und Weiblichem ist die Totalität des Individuums wahrhaft wirksam und lebendig. Daher sagt Paulus mit wunderbarer Tiefe: Der Mann ist des Weibes Haupt, Christus ist des Mannes Haupt, Gott ist Christi Haupt. Die Gegenseitigkeit von Princip und Organ belebt sich innerlich zur Persönlichkeit. Nirgends ist die Gegenseitigkeit lebendiger, und das Leben reifer, als wo die Faktoren gegen einander persönlich werden; und nichts ist unphilosophischer schlechter, als das Nivelliren Indifferenziren Neutralisiren, das Streben, die Unterschiede gegen einander zu deprimiren, in allen Gebieten des Lebens heutzutage.

8. Aus der ganzen Tiefe und Lebensweite des Geistes gebiert sich der Leib, die quantitative Auslegung, mit der sich das rein intensive qualitative Leben des Geistes signirt sowohl, als determinirt und figirt. Der natürliche Leib hat augenscheinlich sein Leben nicht im Geiste, sondern in dem ihm eigenen natürlichen Lebensprincip, wie denn ja seine Bewegungen geist- und vernunftlos, ja dem Geist und der Vernunft widerstrebend sind. Die Leiblichkeit, die dem Geist wesentlich ist, verhält sich zu dem Geist, wie die natürliche Leiblichkeit zu dem natürlichen Lebensprincip. Dieser Leib, dessen Leben unmittelbar der Geist ist, ist der reine Ausbruch und das reine Organ seines Processes. Sein Proceß ist der intellektuell sittliche. Dieser Leib ist die unmittelbare Selbstfigurirung und Selbstvermittlung des Geistes in dem innern Fluthen seines intellektuell-sittlichen Lebens, dem jener sich in seinem Zustands- Form- und Ortswechsel vollkommen anschließt anschmiegt. Der Geist ist nicht im Leibe, sondern der Leib

ist im Geiste, und mit dem Leibe auch die bestimmte Räumlichkeit der Ort. Der Geist folgt nicht dem Ort, sondern der Ort dem Geiste. Wo und wie der Geist dem Wesen, dem Willen nach ist, da und so ist er auch der Erscheinung nach örtlich und leiblich. Das wird freilich Manchen gar seltsam dünken. Allein was uns ein Wunder scheint, kann gar wohl in andern Lebenssphären alltäglich sein; und das Mährchen unsrer Ammen ist auf dem Mond jener alten Zauberinsel vielleicht der gewöhnliche Kaffeeklatsch. Es ist immer das Zeichen eines engherzigen Gemüths, die Wahrheit zu messen nach der außerordentlichen Enge seines täglichen Erfahrens. Wem es Ernst um die Wahrheit ist, der mache sich nur gleich auf Ungemeines gefaßt. Denn er tritt ein aus dem Gegenprall der Massen in das geistvolle Spiel der Kräfte, die sich durchdringen und tausendfach verweben. Im Grunde muß doch Jeder einsehen, daß ein rein unkörperliches Dasein, ein Dasein als abstrakte, als nackte Energie eine Einseitigkeit und Unvollkommenheit ist, und man kann es daher Vielen nicht verargen, wenn sie einer alles Sinnlichen und aller Sinne beraubten Seligkeit keinen Geschmack abgewinnen können, und etwa wie Giordano Bruno einer solchen rein geistigen Seligkeit die aufsteigende Metamorphose der Seelenwanderung die Aetherbeleibung und das Herrschen als freie Himmelskräfte im All vorziehn, wie denn auch Dante seinen Seligen wenigstens eine veste di fulgor oder di fiamma giebt. Eine leichte Erwägung kann übrigens aus dem Ganzen meines Systems noch mehrere untergeordnete Gründe entnehmen, die ich hier der Kürze halber unterlasse, des Breiteren auszuführen.

9. Die Gesammtheit der Geister ist Ein organisches Lebenssystem, dessen Princip Gott, dessen Glied der individuelle Geist ist. Der absolute Organismus („die Idee des Ganzen") d. h. Gott bildet das Wesen und die Wesensbezüge der geistigen und persönlichen Individualorganismen aus seiner Natur hervor, indem Er in ihrer Totalität sich selbst reproducirt. In so vielen Gliedern organischen Theilen sich auch der Lebensproceß der Geisterwelt bewegt, ist er doch ein einiger ganzer, der in seinen Gliedern seine innren Relationen hat.

So auch als zu Ganzem verhält sich Gott zu der Welt der Geister, und Gott hat durchaus nicht zu dem Einzelnen ein einzelnes Verhältniß, sondern nur in dem Ganzen.

10. Der Organismus der Geisterwelt bewegt sich in einem Lebensproceß, in dem er ebenso sehr sich in sein Princip (wie der natürliche Organismus in den Aether und die Elemente) sich zu Grunde giebt (opfert), als aus demselben neu wieder sich regenerirt (sich speis't). Wie aber aus dem Verhältniß zu dem Princip das Verhältniß der Glieder unter sich hervorgeht, so nimmt auch jenes Geben und Nehmen weiter eine Gegenseitigkeit der Geister unter sich auf, die nun auch unter sich in Lebensaustausch stehen.

11. Eben dieses ist ethisch persönlich die Liebe. In der Liebe ist Alles mein, was des Geliebten ist, — in der Liebe genieße ich die Seligkeit Gottes und aller Geister seines Reichs — sie pflanzt mich so innig in das Leben des Geliebten ein, daß ich mit Heinrich Suso fragen kann: „Bist du es, Herr, oder bin ich es? Zeige mir die Gränze, wo du anfängst, und wo ich aufhöre. Zarter Herr, lehre mich, wie ich mich darin verhalten soll."

12. Gott vollzieht wesentlich und schlechthin die Ueberwindung des endlichen Princips. Dieses ist in Gott somit wesentlich, was es sein soll, die selber latente Basis. Aber in dem creatürlichen Geist ist es möglich, daß es sich aufringe. Denn der creatürliche Geist ist nicht ein Lebenstheil des göttlichen Processes, sondern von diesem frei und sich selbst gegeben, und hat seinen Willen für sich. Wenn er nun gleich aus Gott nur in göttlicher Gestalt hervorgehn kann, so ist doch, eben weil er ein Eigenes ist, sein erster Zustand jener Zustand der Unmittelbarkeit, den wir alle in der Kindheit durchgehn. Der Geist ist göttlicher Art an sich, aber nicht für sich; die göttliche Art ist seine Natur, nicht sein Wille, sein Charakter. Es muß sich alles entscheiden, der schlechten Unmittelbarkeit entschlagen, und durch Entscheidung sich aus der Flüssigkeit und Labilität zur Stabilität figiren.

13. Das Göttliche ist das Vernünftige, das Allgemeine und schlechthin Gültige, das sich das Individuelle ein- und

unterordnend ewig den Organismus ausbildet. Aber in dem creatürlichen Geist ist das Individuelle sein selbst Eigen, und verwandelt das Allgemeine in sein Eigen. In dem Moment der Selbstbesinnung drängen sich diese beiden Elemente an, und suchen ihre Vermittlung — das Allgemeine und das Eigene. Entweder somit dieses jenem oder jenes diesem unterordnen. Aber eben dieser letzte Wille, der, sich auf sich selbst beziehend, das Allgemeine und das Ganze auf sich bezieht, eben dieser ist offenbar jener centrifugale Wille, den wir als das abstrakt und schlechthin Endliche, als das Böse, das eo ipso der Tod sei, kennen gelernt haben, — und zwar hier in einer individuellen Repräsentation.

14. Die Creatur, so sich von dem Zusammenhang des Princips und des Organismus emancipirend, doch aber in ihm auf eigne Hand fortwuchern wollend, erfährt nothwendig die Totalreaktion des Princips und des Organismus und wird aus deren Lebensverband ausgeschieden. Damit wird sie nicht vernichtet. Das Einzelne, in und mit dem Ganzen entstanden, kann nur in und mit dem Ganzen zu Grunde gehn. Insofern heißt es, daß die Welt nur bestehe um der wenigen Gerechten willen. Die Creatur dauert fort, aber außer dem Lebensproceß des Organismus d. h. außer der Realisation des Idealen.

15. Alles Leben verhält sich positiv zu seines Gleichen, negativ zu seinem Gegentheil. Diese Negation ist eine innre Funktion seiner Affirmation. Die eigenthümliche Aktion in einem jeden Leben wird dadurch real, daß dasselbe sich von seinem Gegentheil scheidet, resp. dieses sich von ihm scheidet. Gott scheidet ewig das Gegentheilige von sich. Die böse Creatur ist das Gegentheilige, das sich der göttlichen Erfüllung und Bestimmung versagt. Indem Gott ewig die böse Creatur von sich scheidet, wird deren innre Aktion der Tod dadurch wirklich wirksam und empfindsam. Und das ist ihre Hölle.

16. Die Creatur muß sich entscheiden. Insofern hat auch die Geisterwelt ihre Geschichte gehabt. Allein der Natur der Ewigkeit gemäß war diese Geschichte in dem Momente, da sie

begann, auch geschlossen. Denn in der Zeit enthält der Moment nur einen Anfang, der sich in den folgenden augmentiren, aber auch in der Entwicklung innehalten, und dadurch eine andre einleiten kann. In der Ewigkeit enthält jeder Moment sofort das Ganze. Wer daher hier sich böse gemacht hat, der ist böse für alle Ewigkeit, und wer sich gut gemacht hat, gut für alle Ewigkeit. Und ist da kein Wandel.

17. Die ewige Gotteswelt (II., 56. 57.) ist, wiewohl leiblich erscheinend, doch wesentlich geistig. Die Leiblichkeit ist hier nur die quantitative Form, mit der der Geist seinen innern Proceß figurirt und determinirt; daher auch dessen Wirksamkeit, wiewohl leiblich sich repräsentirend, doch in der That keine leibliche d. h. mechanische, sondern eine dynamische magische ist. Die Räumlichkeit ebenso ist keine äußre Schranke, sondern die innre Selbstbestimmung und freie Funktion des Geistes. Der Geist symbolisirt seine innre Bewegung. Sie ist völlig imaginär, völlig selbstlos, Bestimmung an einem Entgegengesetzten. Individualität ebenso vermag sich nicht zu figiren, zerfließt wie sie aufgeht, das Ganze wogt auf und ab in einem ewigen Spiel. Diese Welt ist die durchaus subjektive.

18. In ihr sind also Bestimmungen, die nur Uebergangspunkte und als solche flüssig sind. Es ist somit die Möglichkeit einer Welt vorhanden, in der eben jene Bestimmungen der Aeußerlichkeit zu ihrem Rechte kommen. Diese Welt ist die natürliche Welt. Die natürliche Welt ist die Veräußerung der ewigen Gotteswelt.

19. Hier treten die Elemente und die Dinge in fester räumlicher Abgrenzung außer- und nebeneinander. Die Räumlichkeit ist ein äußres Datum, das nicht den subjektiven Bewegungen folgt, sondern dem diese sich zu fügen haben.

20. Das Dasein ist auch hier Proceß. Allein gemäß der Aeußerlichkeit, welche das Wesen dieser Welt ist, werden auch die einzelnen Elemente eines Wesens einander äußerlich, und treten in eine Folge auseinander. Die innre Ordnung des Wesens wird die Folge der Existenz — Zeitfolge Zeit. Die Zeit ist unendlich dürftiger als die Ewigkeit, indem sie

zugleich nur ein Element der Totalität enthält, aber sie offenbart die Ewigkeit, indem sie ein Element nach dem andern jedes für sich einzeln durchzuleben vergönnt.

21. Die Einheit und Einfachheit der Ewigkeit drückt sich in der Zeit durch die Continuität der Zeitreihe aus. Wegen dieser Continuität ist die Gegenwart nur der „Verflußpunkt," wie Krause sie treffend nennt.

22. Das Zeitwesen ist in jedem Moment ein andres. Es selbst ganz ist es nur in der ganzen Zeitreihe, während derselben schwankt es zwischen Sein und Nichtsein. Die Zeit ist für das Wesen, das sich ihr ganz ergiebt, eine wahre Entäußerung Entfremdung seiner selbst Entselbstung. Nur in der Ewigkeit ist das Wesen wahrhaft Selbst.

23. Wenn in der Ewigkeit Entstehen und Vergehn zumal in Einen Moment fallen, so fallen sie in der Zeit dagegen auseinander. Das Wesen legt sich an als Keim, der Keim entwickelt sich, endlich tritt ein Moment ein, wo es für ihn nichts mehr zu entwickeln giebt. Von da an spinnt sich das Leben wieder ab, bis es den Punkt erreicht hat, an dem es überhaupt sich nicht mehr erhalten kann. Alsdann löſ't es sich wieder in die Elemente auf — es stirbt, aber sein Sterben ist nur Uebergang zu einem andern neuen Leben, das sich unmittelbar aus seinem Sterben (Verwesen des Stoffes, dem statu nascenti) entwickelt.

24. Die natürliche Welt ist die völlige Veräußerung der geistigen. Wenn nun damit die Elemente der Aeußerlichkeit in ihr allerdings bestimmend werden, so ist sie darum doch nicht ohne Innres. Sie hat ihr Innres, ihr eignes innres Subjekt, und eben dadurch ist sie selbstständig, eine Welt für sich. Gott als Subjekt in der geistigen Welt reproducirt sich äußerlich, und diese äußerliche oder natürliche Reproduktion ist die Weltseele. Als von Natur der Aeußerlichkeit, ist sie nicht intelligenter Geist, sondern Instinkt, instinktive Vernunft. Sie ist zu ohnmächtig, den Gegensatz in sich zu finden und sich zum Selbstbewußtsein aufzuklären. Aber da sie den Gegensatz auch nicht außer und neben sich hat, da sie alles in sich selber hat und ist, so kann sie auch auf diesem

Wege ein Bewußtsein nicht in sich entfalten. Erst in dem individuell abgeschlossenen Thier bringt die Reaktion des Aeußern ein dämmerndes Bewußtsein hervor.

25. Die Natur ist nicht aus materiellen Theilen zusammengesetzt und ihr Leben ist nicht die Arbeit materieller Hebel. Sie hat den Geist, die belebende und bildende Kraft, in sich selbst, und entwickelt sich aus sich selbst zum Universal-Organismus, in dem sie lebt als „seliger Gott." Sie arbeitet nicht für Zwecke, sondern stellt nur die eigenen innern vernünftig-nothwendigen Bestimmungen ihres Wesens dar.

26. Wenn die Natur immer den Organismus ausbildet, so giebt sie damit ihre wesentliche Vernünftigkeit kund. Aber sie ist blinde Vernunft Instinkt, sie reflektirt sich nicht auf sich selbst, sie geht nur aus sich heraus, sie dichtet nur, sie denkt nicht. Daher wirkt sie unter Voraussetzung des intelligenten Vernunftwillens; dieser ist ihr transcendentes Subjekt, sie sein Organ.

27. Die Natur offenbart Gott — dem Gottesfürchtigen und Gottessinnigen. Goethe bemerkt gegen Jakobi sehr schön: „In der Consequenz des unendlich Mannigfaltigen sehe ich Gottes Handschrift am allerdeutlichsten." Die Natur offenbart Gott — sie ist die schlechthin objektive Welt, die den Geist und die geistige Welt schlechthin objektiv reproducirt, und insofern ist sie gerade eigentlich Gottes Offenbarung. Und Gott ist immer in ihr. Sie ist gleichsam nur die Form und Kraft, in die sich Gott einkleidet, durch die Gott sich selbst fortwährend objektivirt, offenbart — die unaufhörliche Selbstobjektivirung, Selbstoffenbarung Gottes und seiner Welt. Alles Geschehn in der Welt ist daher ein Handeln Gottes, das sich in Form und Mittel der Natur kleidet; und das ist die wahre Frömmigkeit im Anblick der Natur, in allem Geschehn die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes zu erkennen und anzuerkennen, und im Wetter wie im Sonnenschein sich von den Schauern der Gottheit anbetend umweht zu fühlen.

28. Der Geist ist die Wahrheit. Denn der Geist ist die Realität der Vernunft, die Vernunft aber ist wesentlich Einheit und Integrität und besteht in sich selbst. Der Geist

ist nicht nur das Subjekt alles Daseins, auch das Wesen. Seine Wesentlichkeit liegt in seiner Einheit und Integrität. Darin ist er wesentlich eins, ob er gleich ein Vieles ist; darin ruht er, ob er gleich in sich bewegt ist; darin lös't sich die Bewegung, die er in sich innerlich ist, in eine gesättigte Ruhe auf. In der Natur dagegen zerfällt die Einheit in eine Vielheit. Während der Geist die Vielheit immer in die Einheit auflös't, lös't die Natur die Einheit in die Vielheit auf, und behält in der Vielheit die Einheit nur als deren Form. Der Geist ist das Allgemeine besonders, die Natur das Besondre allgemein d. h. in der allgemeinen Form. Jeder individuelle Geist ist Gattung an sich, ist in seiner Besonderheit allgemein — eine Welt. In der Natur ist das Allgemeine nur das allen Gemeinsame, das Individuelle real, die Gattung ideal und formal. Die Natur ist die Erscheinung.

29. Der Geist ist das Leben in einer Totalität in sich selber innerlich, die Natur in einer Partiellität außer sich selber äußerlich. Wie der Geist nur darin ganz lebendig ist, daß er sich selbst leiblich determinirt, so ist er als ganzer Geist darin vollkommen lebendig, daß er zugleich die Einheit ist mit der Natur, seiner Offenbarung.

30. Es sind drei Welten, die eine in der andern und aus der andern.

a. Gott im reinen Aktus der Unendlichkeit und die Welt des Unendlichen, die reine Vernunftwelt.

b. Gott in dem durch das Endliche determinirten Aktus der Unendlichkeit und die geistige Welt.

c. Die Weltseele und die natürliche Welt.

Das Erste die Krone, das Letzte die Basis. Alle Wirkung geht bis in ihr Letztes, und von da umwendend, kehrt sie in sich selbst zurück.

31. Diese drei Welten sind Eine, Ein großes Lebenssystem. In diesem hängt Alles sympathisch zusammen, und wie die Wirkung von oben nach unten durchfließt, so klingt die Saite unten angeschlagen oben nach, und wie die Wirkung des Princips sich durch Alles hindurchzieht, so kann auch bei dem Leiden eines Theils sich nicht Andres und das Ganze näherem oder

entfernterem Mitleiden entziehen. Nichts ist da isolirt. Unterschieden ist es eins, und muß das Einzelne dem Ganzen, das Niedre dem Höhern unterthan sein. Nichts hat seinen Zweck, sein Gesetz für sich. Es ist Alles nach Einem Zweck gerichtet und aus Einem Gesetz muß Alles leben. Dieses Gesetz ist in der Krone und in dem Herrscher, in der zur Liebe frei gewordenen Vernunftnothwendigkeit.

32. Der ganze Geist, indem er sich äußerlich reproducirt, reproducirt sich in seinen wesentlichen Kräften, der Expansion und Contraktion, reproducirt diese zunächst intensiv, und daraus auch extensiv. Die intensive Reproduktion ist die Zeit — oder die Weltseele. Die extensive ist der Raum als Instrument der Weltseele. Die grenzenlose Ausdehnung ist der Raum, die Begrenzung gibt den Ort die bestimmte Räumlichkeit. Die beiden Aktionen an sich sind der Raum, ihr Produkt ist der Körper. Daher ist es richtig, wenn es heißt, der Körper ist im Raum.

33. Der Geist reproducirt sich äußerlich, somit außer sich selbst, und seine Reproduktionsthätigkeit geht damit selbst in die Bedingungen der Aeußerlichkeit ein. Der Schöpfungsakt wird damit selbst eine Zeitfolge von Schöpfungsakten. Jenen in Einen Moment verlegen, heißt die Welt in die Ewigkeit setzen.

34. Die Existenz der bloßen Natur erschöpft aber nicht die Idee der Natur. Die Idee der Natur ist ihre Bestimmung für den Geist. Die Natur ist für sich unpersönlich; alles Unpersönliche ist für sich sinnlos; nur an dem Persönlichen hat es Sinn.

35. Erst indem der Geist mit der Natur organisch sich vereinigt zu Einem Lebwesen, hat das Wesen den letztdenkbaren Umfang seiner äußern und innern Vollendung erreicht. Was der Geist innerlich und total ist, stellt sich ihm alsdann zugleich in plastischer Objektivität dar, und legt sich in räumlicher Ausbreitung und zeitlicher Folge auseinander.

36. Dieses Lebwesen ist der Mensch, daher nicht allein die Krone der Natur, sondern der Schöpfung überhaupt — der Schlußstein des Universums. Zugleich als Mensch in

dieser Einheit von Geist und Natur nothwendig von ewiger Bedeutung, an der durch ihn die Natur theil nimmt, in ihm auf ewige Dauer Anwartschaft habend. In der Gegenseitigkeit von Geist und Natur, Ewigkeit und Zeit ist er im Genuß jener höchsten Lebensaktualität, durch die er in Wahrheit der mündige Mann ist gegen die Geister, die gegen ihn wie unmündige Kinder sind. Allein daß nicht das Ewige von der Zeit und dem Zeitlichen, das Geistige von dem Natürlichen gebunden, sondern von ihm frei und seiner organisch Herr, dieses sein ungezwungenes Lebensmedium sei.

IV.

1. Der ganze Geist veräußert sich selbst, setzt sich außer sich selbst äußerlich — setzt sich also so geistig und leiblich, dynamisch und körperlich. Das Dynamische besteht in einer intensiven Expansion und Contraktion — das Körperliche beruht auf einer extensiven Expansion und Contraktion.

2. Das Intensum der Natur, der Naturgeist ist zunächst die schlechthinige Identität Indifferenz, und insofern ohne alle Wirklichkeit und Wirksamkeit. Es zieht sich zusammen, engt sich ein und will dem Zwange entweichen, und indem beide Bewegungen sich gegenseitig binden, wird es wie ein ängstlicher Wirbel. Den sich in sich selber bindenden Widerstreit löſ't die Identität, indem sie in ihn hereinwirkt, und aus ihm hervorgehend, offenbart sie sich als energische Reaktion gegen denselben, den sie damit als Basis sich unterwirft. Sofort aber ersinkend ruht sie in gesättigter Fülle in sich, und wirkt frei und beständig als der Geist des Lebens in seiner positiven und negativen Kraft und Funktion, als Lebenskraft oder wesentliches Licht, und als scheidende Kraft oder wesentliches Feuer. Sofern aber dieses im Licht ist, ist es seine Energie; es ist der Lebenstrieb, die treibende Lebenswärme. Und dies ist die Weltseele.

3. In der Natur wird auch das Dynamische äußerlich, d. h. es geht in die leibliche Bedingung ein und scheidet sich räumlich ab. Die extensive Funktion der Weltseele ist der Raum. Im Raum entspringt die Materie. Raum und Materie sind wie Form und Inhalt, sowie in jeder Handlung das Handeln, das etwas ausführt leistet, als die Form, und die Leistung, die sie ausführt, somit der Potenz nach als ihren Inhalt schon in sich hat, unterschieden werden. Wenn aber das Dynamische in die leibliche Bedingung eingeht, so ist die extensive Aktion doch nur eine innre untergeordnete Bestimmung, ein Prädikat ihrer wesentlichen intensiven. Diese Materialität ist also eine fließende flüchtige — Aether. Ganz in die extensive Kraft und Aktion vertheilt, zerflossen, ist der Aether in der That der concrete Weltraum.

4. Die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich, ist eine derjenigen Fragen, die sich nicht direkt beantworten lassen. Aller Raum ist in der Welt; die Welt hat also außer sich nichts Begrenzendes. Sofern aber der Weltgeist nicht einen unbestimmt unendlichen Inhalt in sich faßt und extensiv darstellt, sondern einen durch die Idee bestimmten und insofern auch gemessenen und durch die Zahl befestigten, ist die Welt wiederum begrenzt.

5. Die ätherleibige Weltseele differenzirt evolutionirt sich. Daraus entstehen die Sterne als gleichsam die Früchte aus dem Baum. Absonderung involvirt Concentration, Abgrenzung, also Compaktion des besondern Sternäthers. Differenzirung Entwicklung ist überhaupt immer Veräußerung, bedingt also Trübung Condensation des Entwickelten.

6. Das Sternleuchten ist nur der materielle phänomenale Ausbruch ihres innern Processes. Wärme, Hitze entsteht nur in der Reaktion gegen die schwere dunkle Masse. Die Reinheit des Sternäthers bedingt ein bloßes Leuchten ohne Hitze, aber ebenso sehr ohne Kälte, da es über diese der materiellen Region eigenen Gegensätze wesentlich erhaben ist. Im dem Sternlicht ist die innre Lebensbildungskraft und Lebenswärme des Sterns unmittelbar aktuell.

7. Das Sternlicht ist das concentrirte Odlicht Reichenbachs. Die den Körper innerlich und äußerlich umfluthenden Aetherströme Odlichtwellen werden nur im Dunkeln von Sensitiven, von andern Personen nur nach mehrstündigem Aufenthalt im Dunkeln gesehn. Das Sternlicht ist concentrirtes Odlicht, daher allen, aber ebenfalls nur im Dunkeln sichtbar. Odlicht wird zwar in Linsen concentrirt, wirkt auf Daguerreotypen, zeigt jedoch keine Wärme. Im subjektiven Gefühl aber erscheint es nach seinen innern Polaritäten als Kälte oder Wärme, wie es als Licht diese seine Polaritäten in den Farbegegensätzen (blau und roth, violett und gelb) darstellt.

8. Im All ist Nichts dem Andern gleich; Jedes ist eine eigne Individualität, mehr oder weniger ein Original. Bewährt sich in den Sternen an der Verschiedenheit der Lichtstärke, der Färbung, der Lebenserscheinungen.

9. Im All ist Nichts abstraktes Dasein, alles Bewegen, Wandlung, in Perioden sich abwickelnder Proceß. Im All ist nichts isolirt, alles in Wechselwirkung gegen einander — alle besondern Processe wirken und fließen zu dem Einen Welt- und Naturlebensproceß zusammen. F. Th. Schubert bezweifelt, ob es irgend einen Stern gebe, der im strengsten Sinn unveränderlich sei. Die Sterne wechseln Farbe, Licht und Ort. Die Lichtstärke kann bis auf ein Minimum abnehmen, dann rasch wieder zunehmen. Derartig sind wohl die sog. neuen Sterne, wie der Stern vom Mai 1866.

10. Es gibt auch Sterne von unendlich schwachem Licht, ja wohl selbst dunkle Sterne, in denen der innre Proceß noch in dem feindlichen Gegensatz befangen ist. Diese Thatsache wurde von Jakob Böhme geweissagt (die betreffende Stelle findet sich im 10. Capitel des „Mysterium Magnum"), von Bessel durch Schlüsse angesagt, und wiewohl noch von Humboldt entschieden angezweifelt, doch von Clark in Boston 1862 durch Beobachtung bewiesen.

11. Die Wechselwirkungen der Sterne geben sich räumlich als Eigenbewegung der Sterne kund. Dies vorzüglich in den Doppelsternen. Der Doppelstern ist völlig reifer Stern; die einfachen Sterne sind Hermaphroditen. Der einfachen

Sterne sind nach Struve nur ungefähr dreifach mehr, als der doppelten. Der Doppelstern repräsentirt sich in der Regel in Complementärfarben, die sich auf (subjektive) Contrastfarben (— „Suchen des Auges nach Totalität" nach Goethe) nicht reduciren lassen. Der kleinere kreis't um den größern; über diese Bewegung im Folgenden.

12. Die entschieden polare und polar correspondirende Natur der Doppelsterne erscheint als der Grund ihrer innerlichen und äußerlichen Beziehungen. Daher sind überhaupt die Beziehungen der Sterne individuelle, specifische und dynamische, nicht indifferente der Masse. Die Sterne sind nicht massig, daher gravitiren sie nicht.

13. Daß Sterne sich wirklich fortwährend neubilden, nach Herschel's Annahme, erscheint, nachdem der Carl von Russel die meisten Sternnebel in seinen Teleskopen in Sterne aufgelös't, als nicht mehr haltbar. Daß aber die Sternnebel ferne Milchstraßen seien, ist ebenso sehr ein müssiges Gedicht, zumal wenn man berücksichtigt, daß jetzt die Lichtstärke kein Maß mehr für die Entfernung geben darf, und die ganze Lagerung jener Nebel (in Lücken der Milchstraße, sternenleeren Räumen, zwischen größern lichtstarken Sternen) in Betracht zieht.

14. Ungefähr in der Mitte, oder im Brennpunkt des Himmelsraums, wohin alle Strahlen oder Wirkungen convergiren (wie Baco sagt: omnia fere in natura radiosa sunt. Quidquid operatur ad distans, id etiam radios emittere recte dici potest) — vollzieht sich die Bildung der Materie als der *μητηρ παντων*. Das fundamentale Moment der Materie ist die Contraktion; aber die Contraktion wäre ohne Resultat, wenn sie nicht in der Expansion ihre Grenze hätte. Aber die Expansion ist nur untergeordnete Bestimmung der Contraktion. Dieses ergiebt den Erdstoff — das Feste. Die besondre Form der Weltseele, aus der sich die Materiebildung vollzieht, ist der Materie immanent. Sich aus ihr entbindend wird sie Wärme, und als solche das Feste aufschließend bis Expansivität und Contraktivität (nicht die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte) gleich und neutral sind, bildet sie das Flüssige; dieses bis zum Ueberwiegen der Expansivität aufschließend, weiter das Flüchtige.

Damit geht sie als Wärme unter und wird constitutive Kraft der Materie; wie sie bei der Rückkehr in das Flüssige resp. Feste als Wärme wieder hervorgeht. Daher das Phänomen der „freien und gebundenen“ Wärme.

15. Die Contraktion, da sie äußerlich, somit räumlich, ja selbst die Wurzel des Raums ist, vollzieht sich nur durch die Beziehung auf einen festen Punkt als Centrum. Sie schafft Alles um einen Punkt als Centrum zusammen, daher zu einer Kugel. Der Aether nimmt die Peripherie ein vermöge seiner Expansivität. Das Schwere geht nach der Mitte, das Leichte nach dem Umkreis; jenes ist Unten, dieses Oben, wie schon Timäus im Buch „von der Seele der Welt“ unterscheidet.

16. Die Contraktion zieht zusammen, die Expansion will entweichen. Da sie aber nicht in der Richtung des Radius entweichen kann, so geht sie in die Richtung der Tangente über. Und da sie von der Contraktion immer gehalten wird, entsteht die Drehung, die als in einer Kugel um die Axe geht. Die Construktion der Dreh- und Kreisbewegung sofort aus der Tangentialbewegung in Verbindung mit der Centripetalbewegung ist völlig sinnlos, da sie die erstere unvermittelt setzt, ohne für dieselbe, wie in der Mechanik, nach deren Analogie sie sich gebildet, eine Wurfkraft zur Verfügung zu haben. Die Naivität des gewissen famosen Schubses kann gegenwärtig doch nicht mehr verfangen.

17. In dem materiebildenden Proceß ballt sich zuerst ein Chaos, das das Aetherische in sich bindet. Dieses wird dadurch zur Reaktion gereizt, und in ein ängstliches Umtreiben gesetzt, bis es sich entbindet, und als Blitz aufsteigt, in dessen Energie es das Dunkle in den Raum hinausstößt, und unmittelbar sich in sich selbst befriedigt sammelt. Dieses erste Frühungewitter der Welt ist die Geburt der Sonne, und aus der Sonne — der Planeten. Sogleich nemlich wird die Sonne als bildendes organisirendes Princip thätig, und scheidet und gestaltet Jedes nach seiner Individualität; und so sehr sie die Planeten in den Raum hinauswirft, so sehr hält sie sie doch wieder an, da sie wesentlich zu ihr gehören, mit ihr Ein Leben und Wesen, ursprünglich der Eine Weltkeim sind, aus dem

sie sich als Princip und damit auch ihre Glieder losgewickelt hat. Daher kreisen die Planeten um die Sonne; der Kreis aber wird zur Ellipse durch entgegengesetztes Zu- und Abnehmen der repulsiven und attraktiven Kräfte.

18. Der Lebenswechsel, die Systole und Diastole sind in der Sonne partiell und local als Sonnenflecken und Sonnenfackeln, die zu einander in Gegenseitigkeit stehn. Die Flecken sind Lichttrübungen, aber immer noch Licht; sie projiciren sich rostbraun, das Drummond'sche Kalklicht erscheint auf ihnen schwarz, ihr Licht ist nach Zöllner noch 4326 mal stärker als das Vollmondlicht. Sonnenflecken und Sonnenfackeln breiten sich auch wohl mehr oder minder über die ganze Sonnenfläche aus, z. B. erstere a. 1547 und 1779, letztere 1859 am 1. November.

19. Die Sonne kreis't um sich selbst und gibt damit die gegenseitige Freiheit von Expansion und Contraktion, in der sie ist — kund.

20. Die Kräfte und Potenzen drängen in ihre Effekte. Die Bedingungen sind nun in der Erde realisirt. Die Entbindung des Lichtfeurigen aus dem dunkel Gebundenen schließt dasselbe auf zu einer wässrigen Gährung; diese ist Urzustand der Erde. Sofort regt sich die irdische Gestaltungskraft die Krystallisationskraft, und scheidet in krystallinischen Formen die Fundamentalmassen — die Silicate — aus dem Wasserschooße aus. Das Wasserflüssige bekundet seine indifferente Beschaffenheit, indem es sich selbst überlassen in Kugelform übergeht. Die Krystallisation setzt Differenz durch Gegensetzung Polarisation. Dadurch entsteht die feste eckige Figur, und die Ansetzung der einen an die andre thürmt die Massen von innen aus bis über die Oberfläche hinaus — Festland. Die Vertheilung dieser Fundamentalmassen ist durchaus nach dem innern Bildungsgesetz der Erde bestimmt.

21. Das Wasser bleibt indessen im Innern, und bildet an der Oberfläche in den Tiefen und Rinnen die Meere und Flüsse, von unten tragend, von oben bedeckend, und von der Oberfläche mit dem Innern communicirend als dem wahren Brunn der Gewässer. Ein ungeheures Meer der Tiefe ist ein

altes Dogma, von Paracelsus und B. v. Helmont von neuem vorgetragen, von vielen Thatsachen bestätigt.

22. Die Gebirge und Höhen entstehen durch Hebung von unten auf mittelst Ankrystallisation von unten, und der ungeheuren mechanischen Gewalt dieses Processes. Damit ist Wachsen auch von oben und von den Seiten nicht ausgeschlossen.

23. An diesem Grundstock lagern sich nun die in dem Wasser der Oberfläche enthaltenen Stoffe nach dem Gesetz der Schwere schichtenweise ab. Im Innern waltet das die Schwere überwindende Gesetz der Krystallisation, an der Oberfläche die Schwere. So entstehen Steinsalz, Kalkstein, Kreide, Gyps, Steinkohle. Kein Wunder, wenn sich in diesem Gestein Meer- und Küstengewächs und -gethier als Petrefakt und Calcinat eingeschlossen findet. Den experimentellen Nachweis siehe in G. Bischof's und Mohr's Lehrbüchern.

24. Die Sterne geben die Form, die Richtung und Bestimmung. Die Sonne ist das Lebensprincip — das Aufschließende, das Differenzirende und Treibende und das aus der Differenz Einende und Belebende. Denn das Licht ist das Leben, und das Feuer ist die Aktion. Die Planeten sind Hülfsorgane der Sonne für die Erde. Sie empfangen als dunkel ihr Licht von der Sonne, werden von der Sonne agitirt und agitiren wieder den Erdproceß jeder nach seiner Natur und nach seiner Stimmung, die wieder das Resultat des Verhältnisses aller andern, wie der Sonne und des Gestirns zu ihm ist.

25. Die Verzögerung des Umlaufs am Enke'schen Kometen ließ auf eine dichtere Widerstand leistende Materie im Planetenraum schließen. Der Planetenraum scheint in der That von materiellen Dünsten d. h. Gasen und Dämpfen mehr oder minder erfüllt zu sein. Der Planetenraum ist die Region der Corporisation, das Corporisirende ist in der Sonne und in jedem Planeten. Kometen sind solche Dunstcongregationen durch die Sonne. Meteorsteine sind solche Kometen, die, von der Krystallisationskraft der Erde erfaßt, sich compaktiren und durch die Schwere herabgezogen werden.

Sternschnuppen sind kleine Kometen, gleichsam Kometenflocken. In den Hagelkörnern hat man oft metallische Einschlüsse gefunden. Meteorsteinfall ist nichts als ein aus dem Weltraum injicirtes Hagelgewitter.

26. Der Mond ist das der Erde besonders zugehörige Hülfsorgan. Die planetarische Natur, der Gegensatz gegen die Sonne (wie denn der Mond sich übrigens als völliges Gegenbild der Sonne präsentirt), ist in ihm in ihrer Culmination. „Der Mond ist vollendete Starrheit und entbehrt des meteorologischen Processes“ (hat weder Wasser noch Atmosphäre) wie Hegel sagt. Im Mond sammelt sich aller Einfluß des Obern für die Erde. Schon in der Zend-Avesta heißt es: „Der Mond enthält den Stier-Samen.“

27. Das Planetensystem mit der Sonne und der Erde ist der Brennpunkt des Alls. Alle Bewegungen der Sterne, soweit sie sich nicht auf einander beziehen (als sog. Perturbationen), beziehen sich auf das Planetensystem. Die Sonne ist im All das einzig Ruhende. Daß sie sich bewege ist eine Hypothese aus Thatsachen, die sich leicht auch anders wenden lassen. Eine „Centralsonne“, die durch Gravitation wirke, ist leicht als ein abenteuerliches Phantasma zu erkennen. An der Sucht, alles mechanisch zu centralisiren, scheint auch die Wissenschaft zu kranken. Warum sollten denn unsre weisen Senatoren und Tribunen etwas apart haben?

28. Die Herrschaft der Schwere reicht nicht über die Oberfläche der Planeten d. h. über den Luftkreis hinaus. Die Planeten stehen zu der Sonne und unter sich nicht in Gravitationsverhältnissen, sondern organischen Verhältnissen. Selbst Bessel bekennt in seinen Vorträgen, das Laplace Unrecht habe, wenn er behaupte, das Gravitationsgesetz sei hinreichend, alle Bewegungen zu erklären. Es zwingt also nichts, dabei zu verharren. Die Newton'sche Beweisführung beruht auf jener falschen Voraussetzung einer primitiven Tangentialbewegung, und fällt mit ihr zusammen. Aus der hypothesirten Schwere wird auf die Masse geschlossen, aus der Masse dividirt durch das Volumen auf die Dichtigkeit. Die Angaben der

Astronomie über diese Punkte zeigen sich daher ebenso sehr als irreal.

29. So gut wie der Lebensproceß der Planeten von der Sonne, wird der Lebensproceß der Sonne auch von den Planeten agitirt, auf daß sie den Planeten die Wirkung neubestimmt zurückgebe. So stimmen die Perioden der Sonnenflecken genau mit den Perioden der magnetischen Declination und ziemlich genau mit dem Jupiterjahr; die einzelnen Stadien in denselben nach Wolff auffallend mit dem Jahr der Venus und der Erde.

30. Im Raum können sich bestimmte Lebensverhältnisse nur durch und in räumlichen Locationen herstellen. Wie die Sonne die Planeten ordnet und bewegt, so richtet sie auch jeden Planeten und stellt ihn schief auf seine Achse. Es ist nur die lokal wechselnde und entgegengesetzt abwechselnde Systole und Diastole des Sonnen- und des Planetenlebens, die sich durch diese Schiefe der Ekliptik realisirt.

31. Die materiebildende Kraft ist die Potenz der Materie und die Materie ist ihre Realität. Die Kraft wirkt somit materiell, und die Materie reagirt dynamisch. Kraft und Materie sind Eins.

32. Die Contraktion wird in der Materie die Gravitation oder Schwere, die daher in Proportion mit der Masse steht.

33. Alle Kraftwirkungen und so auch die Gravitation stehen hinsichtlich ihrer Intensität in umgekehrtem Verhältniß des Quadrats der Entfernung. Denn eine stoßweis wirkende Kraftäußerung addirt resp. subtrahirt sich — eine continuirlich wirkende, eine nicht-mechanische potenzirt sich resp. radicirt sich.

34. Dem festen unaufgeschlossenen Körper ist jede Bewegung accidentell. Substantiell ist ihm die Schwere, und durch sie die Massencompaktion und das Ruhen in ihr. Diese die Schwere ist das eigentliche Hemmniß jeder Bewegung, wie Hegel richtig bemerkt. Schwere ist der Hunger die Süchtigkeit die völlige Substanzlosigkeit. Schwersein Gravitiren ist völlige Ohnmacht, Ersinken und Sterben. In der Masse ist die Schwere als Cohäsion.

35. Flüssigkeit ist Continuität. Diese Continuität ist Einheit, aber indifferente. Ist die dem Flüssigen eigne Spannung concentrirt gefaßt geschlossen, so ist die Spannung des Luftigen excentrisch flüchtig aufgeschlossen. Das Streben desselben jedoch, in das Unendliche zu entfliehen, findet in der gemeinsamen Wurzel, der Schwere, seine Grenze.

36. Dampf ist nur Flüssigkeit in Luftform. Dampf ist äußerlich aufgeschlossenes Wasser, Luft oder Gas innerlich. Luft oder Gas ist der aus dem Feuer ausgehende Geist des Feuers.

37. Das Feste verschließt sich in sich selbst. Was aber die Aether-Expansion zum Flüssigen und weiter zum Flüchtigen aufschließt, das macht sie auch agiren. Durchdringen ist agiren. Festes ist für Festes undurchdringlich, aber sowohl für Flüssiges und Flüchtiges durchdringlich, als dieses unter sich durchdringlich. Wie will z. B. die mechanische Theorie erklären, daß eine Flüssigkeit bei Absorption eines Gases ganz gleichgültig dagegen ist, ob und wie viele andre sie schon absorbirt hat?

38. Indifferenz ist Ruhe. In der Differenz Polarität beginnt die Aktion. Alle Aktion ist nur ein Suchen, die Einheit wiederzugewinnen; sie gewinnt selbe aber nicht ohne zugleich deren Potenzirung.

39. Licht-Feuer ist die aus der Differenz wiedergeborne Einheit oder Indifferenz, die reale aktuelle und aktive Einheit des Aethers. Aber eben die feurige Schärfe und Aktuosität wird ihm nur, wenn es sich aus dem Dunkel der Materie entbindet.

40. Die Weltseele ist in der Erde als Erdbildend. In ihren Erdbildenden Kräften über ihnen in sich selber ist sie in der Erde als Erdseele — Isis Demeter.

41. Dasselbe, was das Product des Polarisationsprocesses ist (das Licht-Feuer), ist auch wieder das den Polarisationsproceß Entzündende, das Differenzirende.

42. Alles Irdische ist „der Seele voll.“ Allein die Seele ist die Erdseele d. h. nach besondrer Natur und Funktion die besondre Entwicklungsform der Weltseele. Ihr eignes

wesentliches Vehikel ist der Aether. In solcher Gestalt ist sie der Materie wesentlich immanent. Daher ist alle Materie dynamisch irritirbar d. h. reizbar zu dynamischer Polarisation. Diese ist die Elektricität. Die Elektricität ist aber keine Substanz-, sondern eine Oberflächenwirkung; sie ist keine wesentliche Kraft, sondern eine Stimmung, mehr Folge als Ursache. Künstlich allerdings läßt sie sich anhäufen (in den Batterien), so daß sie zu einer merkbaren mechanischen Kraft wird. Aber schon Berührung heterogener Metalle, entgegengesetzte Zustände, Länge- und Querschnitt derselben Substanz (z. B. des Muskels, aber auch des Apfels der Aprikose) erzeugen elektrische Spannung; und wann die chemisch-elektrischen Convulsionen (Gewitter) am seltensten sind, ist die Elektricität der Luft am größten — im Winter.

43. Indem sich der Aether in der Materie materiell äußert, zeigt er sich als Wärme. Das Uebergewicht der Aetherspannung endet in Lichtfeuererscheinung und Dampfauflösung.

44. Alle mechanische Einwirkung, die das Band der Materie negirt, irritirt den immanenten Aether zu elektrischer Spannung Erwärmung Licht-Feuererscheinung. „Grade wie man es macht, um Einen zornig zu machen, sagt J. J. Wagner in den „Erläuterungen zum Organon," so werden die Dinge auch zornig und dadurch hitzig."

45. Licht ist nicht etwas rein Dynamisches, sondern die Phanie des Dynamischen in Aether und Gas. Das Licht an sich ist identisch, d. h. weiß. Die Individualisation des Lichts ist die Farbe. In den Sternen ist daher farbiges Licht.

46. Wie der Aether strömt, so lange er in der Differenz der Polaritäten ist, so rotirt er, wenn sich die Differenz in Licht gelöst hat. Aus dem Schooß des lichtzeugenden Processes werden wie aus dem Mittelpunkt die Radien — so die linearen Lichtströme als die Aktionen des Lichts ringsum ausgesandt. Der Weltraum ist durchsichtig d. h. durchdringlich. Wenn im entgegengesetzten Zustand befindliche Lichtströme sich treffen, so heben sie sich zum Dunkel auf. Dies kann z. B.

veranlaßt werden, wenn man zwei Spiegel im Winkel zusammenstellt.

47. Durchsichtigkeit ist völlige Aufklärung der Materie von innen aus, daher wird das Durchsichtige vom Licht innerlich erfüllt verklärt. Undurchsichtige Körper werfen das Licht zurück, und werden dadurch ihrer Oberfläche nach sichtbar. Alle solche Körper reflektiren, auch die schwarzen; diese würden sonst ja nicht gesehn. Brechung beruht auf dem Widerstand, den das dichtere Mittel entgegenstellt. Der Widerstand verlangsamt die Bewegung des Lichtstrahls. Derselbe sucht also den kürzern Weg d. h. er sucht sich der senkrechten Linie (hier dem Einfallsloth) zu nähern.

48. Der Widerstand verlangsamt also die Bewegung. Dies gilt für die Fortpflanzung des Lichts im Welt- und Planetenraum. Im Weltraum ist der Widerstand = 0. Im Planetenraum (vgl. § 25) wird er eine merkbare Größe. „Der Widerstand, sagt Schelling schon in den „Ideen," dehnt die Verbreitung des Lichts zu Zeitmomenten aus."

49. Die eigenthümlichen Entwicklungs- und Differenzformen des Lichts sind die Farben. Alle Entwicklung ist Descendenz; so auch die Farbe. Farbe ist Lichttrübung, Annäherung an das Dunkel, an die Materie. Daher kann zwischen Licht und Dunkel farbige Erscheinung sich einstellen, wie in Morgen- und Abendroth, in dem Blau des wolkenlosen Himmels. Aber Goethe und Hegel (wie vor ihnen schon Plotin, Cardanus, Paracelsus) sind im Unrecht, wenn sie alle Farbenerscheinung auf dieses Verhältniß zurückführen wollen. Das Spektrum in der Dunkelkammer beruht ohne Zweifel auf einer innern Auswicklung des Lichts. Denn es zeigt nicht nur das Lichtbild in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, sondern die wesentliche Totalwirkung des Lichts zeigt sich auch als chemische und magnetische, Licht- und Wärme-Wirkung über diese verschieden vertheilt. Vielleicht, daß beim Wiederaustritt des Lichts aus dem dichtern in das dünnere Mittel das Licht in seiner Totalität die angemessene Geschwindigkeit nicht wiederfinden kann, und daher eine Differenz

in dem Lichte ausbricht, durch die es sich auflös't und als Farbenspektrum in Theilen von verschiedener Geschwindigkeit (Brechbarkeit) wie gleichsam in Tönen nach regelmäßigen Zahlprogressionen darstellt. Die dunkeln Linien scheinen in dem Mittel, durch welches das Licht geht, ihren Grund zu haben; die Schatten, die von demselben in das Licht fallen, müssen in der Ausbreitung des Spektrums zur Erscheinung kommen. Wenigstens verschwanden bei einer von Glaisher 1864 bis 28,000′ Höhe unternommenen Luftfahrt mehrere dunkle Linien aus dem Spektrum.

50. In den Sternen ist die Farbe auch Licht. In den irdischen Körpern ist sie nur Farbe. Hier ist sie ein Durchscheinen und Durcharbeiten des nach der individuellen Qualität des Stoffes sich individualisirenden (färbenden) Lichtprocesses des dem Stoffe zu Grunde liegenden dynamischen Princips. Gelb ist Säure, Blau ist Basis, Grün ist Salz. Roth ist zur höchsten Intensität gesteigertes Gelb, Violett zur höchsten Intensität gesteigertes Blau. Gelb und Roth ist Hitze, Blau und Violett ist Kälte, Grün ist die Ausgleichung — Licht.

51. Wenn die innern Theile (Struktur) der Materie durch mechanische Einwirkung von außen in eine Differenz und daher Bewegung gesetzt werden, so wird auch das innre dynamische Princip differenzirt und in Aktion gesetzt. Die dynamische Aktion, durch die Materie durchdringend, ist der Klang. „Was klingt, sagt Oken, giebt seinen Geist kund.“ Klang ist der konkrete Ton.

52. Die verschiedene specifische (chemische) Qualität der Stoffe steht unter dem Gesetz der Polarität. Die verschiedenen correspondirenden Stoffgegensätze sind nur die Modifikationen Eines und desselben Gegensatzes von Expansion und Contraktion, Kraft und Terminus, Säure und Basis. Diese, sich verbindend, geben Salze, wie die Polaritäten des Aethers Licht-Feuer. Was himmlisch Licht-Feuer ist, ist irdisch Salz (§ 38, 39). Ueberwiegende Säurenatur bildet mit Basis Säure z. B. Chlorwasserstoff; überwiegende Basisnatur mit Säure Basis z. B. Metalloxyd; beide verbinden sich

wieder zu Salzen. Was für schwächere Naturen Säure ist, kann für stärkere Basis sein z. B. Schwefel in der Schwefelsäure.

53. Da die chemische Kraft wesentlich materiell sich manifestirt, die Materie ihre wesentliche Form ist, so ist sie auch dem der Materie wesentlichen Quantitätsverhältniß unterworfen, und nur in einer bestimmten Quantität ganz. Daher chemische Aequivalente.

54. Das Erdprincip bildet die große Mannigfaltigkeit der Erdstoffe durch eine kleine Anzahl der Modifikationen des Fundamentalgegensatzes — die sog. Elemente. Die Elemente sind die Buchstaben, die Säuren die Vokale, die Basen die Consonanten, aus denen durch vielfache Combinationen die Wörter der Natur — die Mineralien — zusammengesetzt werden. Diese, die Mineralien, sind das wahrhaft Einfache, weil Totale. „Element, sagt Oken, ist nicht das chemisch Unzerlegbare, sondern nur das Ganze. Nur die Stoffe sind unzerlegbar, weil sie Halbheiten sind. Das Element ist allerdings auch ein Einfaches, aber ein Ganzes. Stoffe sind Brüche."

55. Die Wärme ist auch das alles Differenzirende, Zersetzende, also in Aktion setzende. Daher wird bei Verbindungen Wärme frei, bei Zersetzungen gebunden. Unter den Stoffen ist das allgemein zur Differenz Irritirende der Sauerstoff. Die irdische Flamme entsteht in der Einwirkung des Sauerstoffs auf den erhitzten Stoff. Das Feuer von außen kommt dem Feuer von innen entgegen und entbindet es zur Flamme — lichtfeurigen Gasausströmung. Was Sauerstoff als Luft ist, ist Chlor und Schwefel irdisch. Der Sauerstoff wirkt nur, so lange er frei ist; daher ist das Oxydirte auch das Verbrannte.

56. Der ganze Erdkörper ist aus Salzen gebildet. An der Oberfläche vollzieht sich der chemische Proceß — d. h. die Zerstörung Zersetzung (Verwitterung) durch Wärme und Sauerstoff. Das Radikal des Planeten ist Metall. Seine Substanz ist verbranntes Metall — Metalloxyde und Schwefelmetalle, sowie deren Verbindung mit Säuren. Verbrennung ist Vererdung.

57. In der Verbindung gehen die Stoffe als solche als polare unter; von neuem aus ihr hervorgehend, gehen sie nicht als ebendieselben hervor, so daß sie nur äußerlich sich von einander loslös'ten, sondern sie werden völlig von neuem gezeugt. Sie sind daher keineswegs permanent, und es steht nichts entgegen, daß sie nicht in einander verwandelt werden können. Der Organismus ist solche höhere Natur, die diese Verwandlungen täglich vollzieht.

58. Gift ist innre Desintegrität bei äußrer Totalität. Daher gibt unvollständige Sättigung giftige Produkte. Z. B. bei völliger Verbrennung von C bildet sich CO_2, bei unvollständiger das erstickende CO.

59. Die Luft ist ein Element d. h. ein einfacher totaler Stoff. Die wahre Luft ist der Sauerstoff, aber der Stickstoff mäßigt die Aktion. Ihr Verhältniß ist daher nicht die chemische Verbindung, mit der die Aktion erlöscht, noch die mechanische Mischung, welche bei verschiedenem specifischen Gewicht von der Schwere immer aufgehoben werden müßte; sondern sie stehen in dynamisch-qualitativer Gegenseitigkeit und Innigkeit, und bilden in solcher innern Gegenseitigkeit nach außen eine einfache Individualität. Dadurch erhält die Luft die quantitativen Verhältnisse ihrer constitutionellen Stoffe in allen Höhen, ja auch in menschengefüllten Räumen über Sümpfen u. s. w. constant.

60. Außerdem ist die Luft der Schooß, in dem alle in Dampfform verflüchtigten Erdstoffe aufgelös't und versammelt sind, um im Kreislauf wieder zur Erde zurückzukehren.

61. Auch das Wasser ist ein Element; und da sich hier die generellsten Stoffgegensätze zur Neutralisation aufheben, das rein Indifferente Qualitätslose.

62. Die eigenthümliche Aktion des festen (metallischen) Planeten ist der Magnetismus. Daher ist das Produkt der magnetischen Polarisation Kälte und kaltes Licht. Die Sonne, die alles irritirt, regt auch die planetarische Aktion auf; aber nicht die Wärme, sondern das Licht der Sonne. Die Wärme wirkt auf den Aequator, das Licht auf die Erdpole. In den Polen concentrirt sich die planetarische Aktion, wie um den

Aequator die solarische. Daher nimmt die Intensität des Magnetismus nach den Polen hin zu, und ihr Minimum fällt nach Südafrika dahin, wo die Wärme ihr Maximum hat. Wärme wirkt dem Magnetismus entgegen; plötzliche Erkaltung weckt ihn in einer Stahlnadel. Das kalte Licht als Produkt des Magnetismus ist das Nord- resp. Südlicht, in dem, wie Humboldt sehr gut sich ausdrückt, „die Erde leuchtend wird." Mit dem Erscheinen von magnetischen Lichtern pflegt sich nach Kämtz's Angabe die Kälte zu erhöhen. Nord- und Südlichter brechen zu gleicher Zeit auf; der ihnen zu Grunde liegende Proceß zeigt sich daher als Totalaktion des Erdkörpers als individuell Ganzen.

63. Der Hauptträger des Magnetismus ist das Eisen. Die Grund- und Kernsubstanz des festen Planetenkörpers scheint Eisen zu sein. Reichenbach erinnert mit Recht daran, daß die Meteorsteine als planetarische und von der Erde assimilirte Körper, deren wesentlicher Bestandtheil Eisen ist, das die ganze Masse in Form eines zusammenhängenden zelligen Netzes durchzieht, auf eine ähnliche Constitution des Erdinnern schließen lassen.

64. Magnetismus ist die dem kalten Planeten eigne Elektricität, Elektricität der der heißen Oberfläche und der Atmosphäre eigene Magnetismus. Diese sind gleich und entgegengesetzt; daher induciren sie sich gegenseitig.

65. Die Sonne und die Planeten irritiren die Erde, und die Erde reagirt wieder gegen sie. Nach Sabine fällt die größte Intensität des Magnetismus in das Perihel; nach Lamont stimmt die Periode der Declination mit der Periode der Sonnenflecken überein. Vorzüglich ist es der Mond, als der der Erde speciell zu- und untergeordnete Planet, der die magnetische Aktion der Erde aufregt und richtet. Die Wärme, die Melloni in den Mondstrahlen nachgewiesen, ist zu gering um in Betracht zu kommen. In der Hauptsache giebt der Mond das Sonnenlicht als kaltes Licht zurück, und wie der Metallschein metallisch ist und auf die Sensibeln eigenthümlich einwirkt, so auch ist in dem vom Monde reflektirten Licht das eigenthümliche dynamische Princip des Mondes thätig.

Ja, der Mond scheint selbst magnetisch thätig zu sein. Eisenhard beobachtete a. 1744 mehrere Stunden lang ein phosphorisches Leuchten auf der Oberfläche des Mondes. Nach Kreil modificirt der Mond die Lage der magnetischen Achsen.

66. Magnetismus ist Polarisation des Erdäthers, daher Aktion der Kälte. Eigenthümliche Wirkung ist daher Condensation, und diese zwar polarisch, also Krystallisation. Der Magnetismus ist die Krystallisationskraft. Elektricität und Wärme wirken ihnen entgegen, und schließen die geschlossene Gestalt des Krystalls zum Flüssigen auf.

67. Partiell muß sich auch eine chemische Aktion der Stoffe des Erdinnern gegen einander, und in Folge dessen Erhitzung und feuerflüssige Auflösung derselben einstellen. Auch im Erdinnern hat das Feuer seinen Thron. Kälte und Hitze vermittelt das Wasser, beiden dienend. Diese chemische Elektricität des Erdinnern steht in Zusammenhang und Wechselwirkung mit der oberirdischen und atmosphärischen Elektricität. Am Aequator häufen sich mit Gewittern und Orkanen auch Erdbeben und vulkanische Erscheinungen. Unmittelbar vor den Erdbeben als unterirdischen Gewittern zeigen sich in der Luft drückende Schwüle und unheimliche Stille; die meteorischen Lufterscheinungen mischen sich und wechseln gegen alle klimatische Regel; das Barometer sinkt auf abnorme Weise; der ungeheure Luftdruck macht sich auf weite Entfernung bemerkbar, z. B. wurde zur Zeit der vulkanischen Hebung der Insel Santorin solcher ungewöhnlicher Barometerstand selbst hier in dem entfernten Norden meines Wohnorts beobachtet; die Magnetnadel zittert; Feuerkugeln mit langen Schweifen durchstreichen die Luftregionen.

68. In den Vulkanen bricht der chemisch-elektrische Erdproceß an die Oberfläche durch. In demselben Augenblick, berichtet Humboldt, als die drei Monate spielende Rauchsäule von dem Vulkan von Pasto verschwand, brach 60 Meilen davon das große Erdbeben von Riobomba aus, und der Schlammausbruch der Moja, der 30—40,000 Indianer tödtete.

69. Das allgemeine Receptakel, welches die obern Einwirkungen in sich aufnimmt und der Erde vermittelt, welches auch die Reaktionen der Erde gegen das Obre in sich aufnimmt ist die Luft. Die Luft ist das allgemeine Medium aller ober- und unterirdischen Einflüsse für die Erdoberfläche und ihre Produkte — für den chemischen und organischen Proceß. Insofern nennt Schelling die Luft das Vehikel aller belebenden Kräfte, und Schubert das Sensorium der Erde.

70. Die Witterung ist die Constitution der Atmosphäre als Gesammtresultat der Einwirkungen der Sonne und Planeten, wie der innern Lebensstimmung der Erde selbst, ihres magnetischen und chemisch-elektrischen Processes. Sie kann allgemein als Kampf von Hitze und Kälte bezeichnet werden, jedoch ist sie nie ohne Specifität, wie z. B. in jedem Schneewetter die Krystalle dieselben und verschieden von denen eines andern sind. Daher hat nicht nur die Sonne Einfluß, sondern u. A. vorzüglich auch der Mond. Der Einfluß des Mondes auf die Witterung, namentlich auf die Regenmenge und das Barometer ist von Schübler, Pilgram, Toaldo und Flaugerges überzeugend nachgewiesen.

71. Winde sind durch Wärme und Kälte verursachte Gleichgewichtsstörungen (Differenzirungen) und daher Strömungen, — Meeresströmungen solche im Gewässer. Das Flüssige wird flüchtig durch Wärme, und sich in die Luft auflösend steigt es empor — die Kälte schlägt es als Wolke nieder, und als Regen und Thau fällt es sich zu Tropfen sammelnd herab. Die Orkane und Windhosen sind in der Luft durch elektrische Gegensetzung und Spannung verursachte Wirbel. Hagel ist Condensation des in der Luft noch aufgelöſ'ten Wasserdampfes durch plötzliche Einwirkung des Magnetismus, sowie man beim Nordlicht Cirrusbildung und Hagelfall häufig beobachtet. Schnee ist Krystallisation des schon in der Wolke niedergeschlagenen Wasserdampfs durch ruhige Einwirkung des Magnetismus. Im Gewitter werden die in der Wolke verdichteten Elemente der Luft durch die Hitze zu einem feindseligen Gegensatz entzündet. Ihr beiderseitiges

Produkt ist der Blitz, der die Wolke zersprengt. Durch die Erschütterung (Donner) löst sich die Wolke in Tropfen auf und der Regen fällt herab.

72. Was der Himmel aktiv und produktiv ist, das ist die Erde passiv und receptiv. Nur in und mit einander sind sie, nur in beiden ist die Natur fruchtbar. Der Himmel ist das Zeugende, der Mann (Osiris Zeus), — die Erde das Empfangende und Gebärende (Tragende), das Weib (Isis Demeter). Der Himmel ist der Vater, die Erde die Mutter aller Lebendigen, sowie Plato sagt: „Nicht die Erde hat das Weib, sondern das Weib (Heva) die Erde nachgeahmt.“

73. Die Erde ist in ihrer Art einzig. Denn nur sie hat den organischen Proceß, trägt das in Geist und Leib zumal Lebendige. Die übrigen Planeten haben entweder nur den dynamischen (magnetischen), oder auch doch nur sekundär den meteorischen, am wenigsten den chemischen Proceß.

74. Der Aether- und Sternhimmel verhält sich zum Sonnen- und Planetenhimmel, wie der Nerv zum Blut, wovon unten. Der Aether ist Nervensaft, Sterne sind individuell geschlossene Nervendrüsen. Der Aether- und Sternhimmel enthält die höchste Richtungs- und Bildungs-, die höchste normirende Kraft, ohne die Alles richtungslos auseinanderfahren oder sich mischen würde; er ist der Heerd des energischen Bildungsinstinktes, der alle Verhältnisse determinirt, und zur Harmonie gegenseitig ausgleicht. In ihm sind die Wurzeln aller irdischen Fermente (Kräfte und Qualitäten), und er ist daher ihre Kraft und ihr Regiment. Magnetismus Elektricität chemische Kraft organische Kraft in allen ihren individuellen Gestalten sind nur seine untergeordneten und modificirten Formen, und werden von ihm im Innersten regiert.

75. Aber die Sonne ist es, welche die Samen zur Differenzirung irritirt, sie ist das Aktualisirende Treibende. Und die Planeten wirken mit und bestimmen die Stimmung der Atmosphäre und des Erdbodens — die ober- und unterirdische Witterung, durch die die Constitution des Lebendigen bedingt ist. Der Himmel regiert, die Sonne irritirt, das Wasser

substantiirt, die Erde corporisirt, und die Luft ist das allgemeine Medium.

76. Aber nicht nur das Entstehn der organischen Welt, auch das Fortbestehn, das ganze Leben in seiner periodischen Entwicklung und in den gegenseitigen Verhältnissen der Lebendigen — die ganze Naturlebensordnung ist von den Sternen und Planeten abhängig, und hat in ihnen ihre höchsten bildenden Principien. Es ist nichts auf Erden, das nicht im Himmel ist, und vom Himmel muß es sein Regimen nehmen. Zur Naturordnung aber gehört auch die Geschichte, so weit sie durch blos natürliche Kräfte sich vollzieht, wovon unten. Und da die Einflüsse sich bestimmen nach den Stellungen und lokalen Beziehungen (§ 30), so läßt sich aus dem Stand der Gestirne allerdings Zukünftiges in Natur und Geschichte vorhersagen. Der berühmte Arzt Stahl sagte so aus dem Stand der Gestirne die Witterung vorher, und seine Vorhersagungen trafen in der Regel ein. Coelestia, sagt Cornelius Agrippa, sunt causae et signa omnium inferiorum; ex solo situ et motu corporum coelestium, quaecunque occulta et futura sunt illorum, largiuntur certissimas demonstrationes.

77. Die Krone der Natur ist das organische Leben. Es ist das in Geist und Leib zumal Lebendige und Ganze. Das Gestirn wirft seine Kraft in die Erde, die Sonne entzündet den Proceß, die Planeten geben die Stimmung, das samliche Princip bildet sich nach seiner Individualität einen Leib.

78. Das dynamische Princip ist Monade Individuum, und bildet sich aus und nach seiner Individualität den Leib. Die innre und die äußre Form d. h. Qualität und Gestalt des Organisch-Leiblichen ist daher im Ganzen und im Einzelnen in und aus einer individuellen Dynamis bestimmt. Der Stoff, in die Lebenswirkung einer individuellen Dynamis hineingezogen, verändert seine generelle (chemische) Qualität und seine generelle (krystallinische) Gestalt in die individuelle seines Princips.

79. Aber dieses Individuum ist eine dynamische Wesenheit, eine himmlische Kraft. Nicht nur daher, daß es dem

Stoff eine individuelle Natur imprägnirt, es potenzirt denselben auch, indem es ihn durchdringend ihn innerlich frei macht und lebendig.

80. Daher muß also 1) die chemische Qualität, 2) die krystallinische (mathematische) Gestalt zur Indifferenz aufgehoben werden, damit die organische Qualität und Gestalt entstehe. Die organische Metamorphose arbeitet wesentlich dem chemischen und magnetischen Proceß entgegen. Jede Substitution dieser Processe in den Organismus ist theilweise oder totale Zerstörung seines Processes. Ein Stoff ist so lange organisch, als er im gesunden Lebenszusammenhang des lebendigen Organismus ist. Von demselben getrennt, von der lebendigen Mitte losgeschnitten, geht er durch verschiedene Stufenbildungen unaufhaltsam in das Unorganische wieder zurück, — wird von dem chemischen und magnetischen Erdproceß erfaßt und bildet sich in diesen zurück. Auf diesem Schwebepunkt befinden sich alle die Stoffe, die einer äußern palpabeln Behandlung unterliegen, mit denen die sog. organische Chemie handelt. Der wirklich organische Stoff ist einfach, aber das ist nicht jene Einfachheit, die das Resultat ist der Neutralisation der Gegensätze, sondern die Einfachheit der Individualität. Wirklich organischer Stoff ist die Substanz einer bestimmten wesentlichen Besonderheit des Ganzen z. B. Muskelsubstanz Blutsubstanz Knochensubstanz, und in jedem einzelnen Gliede wieder eine verschiedene andre, aber individuell andre. Z. B. Eiweiß ist nicht wirklich organischer Stoff, sondern aus dem Organischen in's Chemische, aus dem Lebendigen in's Todte veränderter Stoff, der Stoff, der aus dem Mittelpunkt der individuellen Dynamis heraus- und in den generellen Mittelpunkt des Erdprincips übergetreten ist. Alle Stoffe der „organischen" Chemie sind Produkte des künstlichen oder natürlichen Todes. Eine Chemie des Lebendigen ist eine Absurdität. Keine menschliche Kunst wird dahin gelangen, den Zauber der Individualität zu bändigen; nur mit tauben Schalen treibt sie ein wesenloses Spiel.

81. Was dem thierischen Embryo die Matrix ist, ist der Pflanze die Erde. Die Sonne differenzirt, die Erde substantiirt

und corporisirt, in der Erde wurzelt die Pflanze, aus ihr nährt bildet sie sich. Die Pflanzen sind die Embryonen der Natur. Ihr Leben ist in der allgemeinen Natur verborgen. Daher haben sie auch keine eigenen Centren Centralorgane, auf die sich beziehend ihre Form sich in sich selber abschlösse. Vielmehr ganz gegen die allgemeine Natur aufgeschlossen, legen sie sich in die Länge und Breite aus, und bilden Saugausläufe (Wurzelfasern) und Flächen (Blätter). Das Thier dagegen ist ein völlig ausgebornes Kind der Natur, das, frei gegen sie, seine Mitte in sich selber hat.

82. Das Verhältniß der Pflanzen ist ein doppeltes, gegen die Erde und gegen den Himmel. Dem entsprechend, ein doppeltes Organ — Wurzel und Blätter. Durch die Wurzel empfängt sie die in der Erdfeuchtigkeit gelös'ten Erdstoffe, um sich zu substantiiren. Durch die Blätter empfängt sie die Einwirkung der Sonne, um sich zu aktualisiren. Jenes ist Nährung, dieses Athmung. Oder vielmehr die Einwirkung der Sonne gibt der Pflanze die Fähigkeit der Athmung. Denn Athmung ist Verkehr mit der alles agirenden Luft. Das Feuer der Sonne kommt der Pflanze weniger unmittelbar zu, als mittelbar durch die Erwärmung des Erdbodens. Was unmittelbar auf sie wirkt, auf die Blätter, ist das Licht der Sonne. Daher auch geht die Pflanze nicht dem Sauerstoff nach, als dem Feuerstoff, sondern dem Kohlenstoff, als dem Lichtstoff (— als solchem im Diamant erkennbar). Sie findet ihn in der Kohlensäure, aus der sie ihn in Kraft des Lichts ausscheidet, während sie den Sauerstoff frei entläßt. Die Pflanze ist Lichtnatur, das Thier Feuernatur. Daher ist die Pflanze grün, das Thier roth.

83. Der in die Substanzbildung eingehende Kohlenstoff kommt der Pflanze nicht aus der Luft, sondern aus der Erde. Wenn sich in den am nackten Felsen klebenden Flechten und Moosen, in den parasitischen Gewächsen, die den Baumstämmen, an denen sie haften, keine Nahrung entziehn, beide Funktionen etwa vermischen, so beweis't das nichts gegen die Regel; und außerdem kommt diesen Gewächsen ja auch der feuchte und den sublimirten oder dunstförmigen Erdstoff

enthaltende Niederschlag der Atmosphäre zu Gute. Nur im Licht haben die Pflanzen die Kraft, die Kohlensäure zu zersetzen; im Dunkel drückt sich die Depotenzirung in einem Umschlagen der Thätigkeit aus, die Kohlensäure wird ausgeschieden. Die Thiere sollen so viel Kohlensäure ausathmen Sauerstoff binden, als die Pflanzen Kohlensäure zersetzen und den Sauerstoff entbinden. Das sei die große Oekonomie der Natur, wie mit vielem Pathos vorgetragen wird. Die Natur wäre danach nicht mehr als eine fein berechnete Maschine. O lernt besser von der Natur, der hehren Göttin, denken. Denn dagegen 1) absorbiren nach Saussure die Pflanzen im Schatten ungefähr soviel Sauerstoff, als sie im Licht ausscheiden; 2) führt schon Berzelius an, daß ja die Constitution der Luft im Winter dieselbe ist, wo doch alles Pflanzenleben bis auf ein Minimum reducirt ist; 3) wird Kohlensäure durch die nichtgrünen Theile der Pflanzen selbst, ferner durch alle die zahllosen Verwesungsprocesse, und alle vulkanischen Processe gebildet. Die Luft muß daher das Vermögen haben, sich durch Desoxydation und Verwandlung selbst zu conserviren. Die Natur ist selbst die Meisterin, und das gesunde Gleichgewicht hängt nicht von einem zufälligen Quantitätsverhältniß ab. Wehe dem Lebendigen, wenn nicht der Nisus formativus der Natur von innen aus innern Bestimmungen regierte.

84. Das Wachsen ist nicht ein Ansetzen von außen, sondern eine Evolution von innen, eine fortwährende Reproduktion. Die Natur ist, wie Giordano Bruno in seinem berühmten Dialog sagt, l'artefice interno perche forma la materia da dentro, und so aus der Wurzel den Stamm, aus dem Stamm die Zweige, aus den Zweigen die Blätter und Früchte hervortreibt.

85. Naturgemäß unterscheiden sich Aufnahme und Leitung, — und Assimilation und organische Reproduktion. Die Organe der ersten sind die Intercellulargänge und die Gefäße; die Organe der letzten sind die Zellen. Es ist das Wesen des Organismus, durch Mannigfaltigkeit seiner innern Lebenstheile und Elemente, und die möglichst zahlreiche und verschiedene Gegenseitigkeit ihrer Funktionen seinen

Proceß zu aktualisiren. Daher die Mannigfaltigkeit seiner Elementarorgane.

86. Gegen die uniforme Zellentheorie bemerkt C. H. Schultz, der geistvollste Physiolog unsrer Tage: „Wie sich niemals Rinde in Holz, und Holz in Rinde, Lebenssaftsgefäße in Spiralgefäße verwandeln, so bilden sich niemals Zellen in Gefäße um. Niemals ist so etwas beobachtet, man hat es nur aus einseitigen und unzusammenhängenden Beobachtungen nur hypothetisch angenommen.“ Der Lebensproceß der Pflanze soll die Mechanik der Zellen sein, die Verschiedenheit ihrer Funktionen von der Verschiedenheit der Form, diese von der Verschiedenheit der zusammensetzenden Stoffe herrühren. Allein „der Form nach übereinstimmende Zellenreihen, die dieselbe chemische Zusammensetzung zu haben scheinen, bringen die verschiedensten Stoffe hervor,“ wie ein Anhänger dieser Theorie, Mulder, selbst anführt. Die Zellen sollen durch physikalische Endosmose leiten. Allein „die Pflanzen absorbiren aus den Auflösungen gemischter Salze, die eine Verbindung in größrer Menge als die andre,“ wie die einzelne Salzlösung ihnen mehr oder weniger verwandt, zuträglich ist, so daß die Absorption vielmehr von einer organischen Wahlverwandschaft abhängig erscheint. Die eigenthümliche Funktion der Zellen ist es überhaupt nicht, zu leiten. In ihnen vollzieht sich das Geschäft der Organisation der fremden von außen aufgenommenen flüssigen Stoffe. Die Zelle, sich im Kern centralisirend, in der Zellhaut nach außen abschließend, in dem Zellstoff vermittelnd und bethätigend, ist das Urelement alles Organismus, in dem sich die chemisch-stoffliche Ausgleichung in dynamische Wahl- und Aneignungsthätigkeit oder Assimilation umsetzt. Die Zuführung und Leitung der Nährflüssigkeit geschieht durch die (contraktilen) Intercellulargänge, während durch die (ring-, spiral- und netzförmigen) Gefäße die luftigen Stoffe sich in das innre Gewebe der Pflanze verbreiten und ihrerseits in Wechselwirkung mit der Zelle treten. Der eigenthümliche Lebenssaft, der in seiner eigenthümlichen Organisation vollendete Pflanzensaft, wird von den sog. von Schultz nachgewiesenen und erklärten Milchsaftgefäßen geführt, welche den Lymphgefäßen

der Thiere entsprechen (wovon unten); denn die Pflanze hat nicht Blut, sondern Lymphe.

87. O daß doch Mehrere würdiger von der Natur zu denken lernen möchten, nicht mehr die Natur zu einer Maschine oder einer rationellen Oekonomie erniedrigten, sondern sich überzeugten, daß auch die Natur innerlich lebendig sei, und aus innern vernünftigen Bestimmungen handle. Welch ein Zauber würde sich über das Leben und über den Verkehr mit der Natur breiten. Welche ungeahnte Aussichten, ungeahnte Einsichten würden sich entdecken. Wie sehr würde sich der gegenwärtige handwerksmäßige Verkehr vergeistigen idealisiren. Denn wie du die Natur fragst, so antwortet sie dir. Sie ist vielseitig. An ihrem Aeußern läßt sie die Hand des blinden Experimentenmachers umhertasten, und behält ihr Innres für sich, bis in geheimnißschwangerer Stunde das Auge des feinsinnigen Forschers sie aufsucht. Zerrt und streckt die Natur nur auf eurer Marterbank, sie wird euch nimmer einen Blick in ihre Wunder verstatten. Secirt nur den getödteten Körper der Natur, verfolgt mit dem Mikroskop die Struktur des Leichnams bis in seinen feinsten Elementarbau, die Seele und der Geist der Natur werden doch immer eure rohen Griffe äffen, und euch mit euren kindischen Analogieen und Maßen fortbauen lassend still ihre geheimen Wege weitergehen.

V.

1. Die wahre Idee der Schöpfung ist in dem Menschen. Das Unsichtbare und das Sichtbare, Beides ist um des Menschen willen geschaffen. Der Mensch ist die Krone der Schöpfungen und der Brennpunkt der Welten. Er ist ihre Mitte, die alle Theile, indem sie sie in sich concentrirt, zu Einem organischen System verbindet. An beiden Welten theilnehmend, ist er der natürliche Mittler derselben. Sein Amt in ihnen ist das Amt des Priesters.

2. Indem er in der Natur der Geist ist, ist er der natürliche Herr und Meister der Natur. Insofern ist es sein

Beruf, die Natur ihrer Unpersönlichkeit zu entbinden und in die Theilnahme seiner Persönlichkeit zu erheben. Er bildet sie in die vernünftigen Zwecke der Persönlichkeit hinein, und giebt ihr in allen Punkten persönliche Beziehung, geistiges Gepräge. Das ist Cultur. Unter den Händen des Menschengeschlechts verändert sich die wilde Physiognomie, die rohe Genialität der Natur, und gewinnt ein freundliches menschliches Ansehn.

3. Der innre Mensch ist Seele und Geist. Das Wesen ist Wille, die Form ist Wissen. Wille ist schlechthin Ursache, und hat somit für seine Bewegungen keine andre Ursache als sich selbst. Aber der nakte Wille, das gestaltlose Wesen, ist in seiner Unmittelbarkeit nur der Möglichkeit nach die Ursache, ist die bloße Anlage seiner selbst. Er muß sich vermitteln, sich die Form geben und in der Form sich vermitteln. Er muß sich selbst als Form oder Bild seiner selbst reproduciren, um sich nun in und mit diesem Bilde zu fassen, d. h. sich bewußt zu werden. So ist auch kein einzelnes Wollen aktiv ohne „Motiv." Bewußtsein ist dem Willen wesentlich, ist seine Natur, und ergiebt sich in ihm nothwendig von innen. So ist der Geist im Menschen, wie er da ist, auch gleich bewußt da. Aber er kann sich und sein Bewußtsein nicht so bald in dem fremden Medium, der Sinnlichkeit, herausbilden — oder besser, was in ihm ewig ist, muß, in die Zeit eingetreten, in ihr nun erst zeitlich werden. So ist also der Mensch Wille und Wissen — und ist dieses zwar seelisch und geistig, real und ideal, receptiv und produktiv, und Beides in einander. In diesem Moment beruht auch der Geschlechtscharakter des innern Menschen, wovon schon im dritten Buch.

4. Aus dem Willen, der das Wissen als seine Form und sein Mittel hat, als aus dem organischen Princip des innern Menschen, entwickelt sich der Umfang der Glieder. Der Geist ist Vernunftwille und Vernunftwissen. In ihm nimmt der Mensch wollend oder liebend und schauend, und in beiden selig genießend an Gott unmittelbar Theil und ist gleichsam nur eine Pflanze Gottes. Aber in der Seele ist der Mittelpunkt der Eigenheit und Einzelheit des Menschen

als Individuums, und daher ist der Geist in dem Menschen in Rücksicht auf die Selbheit nur ein Organ des Menschen. Wie nun der Mensch in seiner Seele sich bestimmt, d. h. welches Principium er auf seine Art in sich wollend und wissend realisirt, das ist er. Und daraus als aus seiner Gesinnung bestimmt sich nicht nur nach der Seite des Willens das Beschließen und Handeln, sondern auch die Art, wie der Mensch Gott und die Welt ansieht, und in seinem Denken reproducirt. Die Wahrheit oder Unwahrheit des menschlichen Denkens und Erkennens ist also im Allgemeinen organisch abhängig von seinem Charakter. Diese Wahrheit ist auch von Jakobi in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza" trefflich angemerkt. Aber schon lange vor ihm hatte Valentin Weigel sie mehrfach auf tiefsinnige Weise ausgeführt. Der Rationalismus läßt den Geist aus verschiedenen Seelenvermögen bestehn, welche von einander unabhängig alle einem gewissen X, der „Substanz" des Geistes adhäriren, die für die empirischen Merkmale nur die stumme todte präjudicirte Folie bildet. Hier kann sich der Verstand für sich mit der Wahrheit beschäftigen, und die einzige Bedingung ihrer Erkenntniß ist für ihn die, daß er Gefühl Phantasie und Willen gegenüber sich in seiner Reinheit erhalte. So ist es aber in Wahrheit nicht. Der Geist ist nicht die Arbeit zusammengesetzter Hebel, abstrakter Seelenvermögen. Auch der Geist ist Organismus, ja eigentlich der Original-Organismus, wo ein Umfang verschiedener Gliedkräfte in der Simplicität Eines Princips schwebt, des bewußten Willens, der in seiner Concretheit Charakter ist. Wenn der Wille, welcher der Mensch ist, vermöge seiner Bewußtheit also mit Freiheit sich dem Göttlichen verschließt, indem er sich den „schwankenden Gestalten" der Sinnlichkeit aufschließt, so verschließt er zugleich dem Göttlichen seine Vernunft. Sofort befindet er sich in Finsterniß und es ist eine Nothwendigkeit, daß er irrt. „Im Einfluß des Geistes, der aus dir einfließt, erkennen wir," sagen die Kabbalisten. Es ist das göttliche Bewußtsein und Erkennen, dem die Vernunft organisch eingeordnet werden muß, soll sie die Wahrheit der Dinge erkennen. Und Gott selbst erkennt sie nicht ohne

Gott. Denn wie es heißt: „In deinem Lichte sehen wir das Licht.“ Gott aber ist immer im Begriff, dem Menschen zu assistiren. „Es ist seine Natur, daß er mich minnet, sagt Meister Ekhart, er kann nicht dagegen.“ So liegt es einzig an dem Menschen. Wenn er die Idee des Absoluten nur nach der Sage hat, so kann er sie auf der Zunge und auf dem Papier, aber nicht im Begriff haben, und wenn er ehrlich sein will, so muß er sagen: „Ich habe keinen Gott“ — oder vielmehr, wie wir unser Subjektives stets in Objektives und Allgemeingültiges übertragen, sowie das Auge seine subjektiven Affektionen sofort objektivirt, — „Es giebt keinen Gott.“ So hat Dieser Gott nur als ein Schema den § 1 der Dogmatik, nach dem er das Ganze construirt. Wollen wir aber in Wahrheit erkennen, so muß uns Gott als innerlicher Sinn in und bei unserm Erkennen gegenwärtig sein. „Gerechtigkeit ist also doch das Organon der menschlichen Erkenntniß,“ wie ich in meinen „Ideen“ sage, und von der Person muß man ausgehn, will man nicht nach Art der Akademie von Lagado das Haus mit dem Dache anfangen.

5. Was mit einander in keiner Weise etwas gemein hat, das hat zu einander auch keine Beziehung. Der innre Mensch ist nach Willen und nach Wissen, nach Subjekt und Objekt alles Dasein auf potentielle implicirte Weise, aber in nicht absoluter, sondern relativer, besondrer, individueller Weise, daher nicht reell, sondern formal, nicht produktiv, sondern sei es receptiv, sei es reproduktiv.

6. Wir unterscheiden nach der Seite des Wissens Sinne und Thätigkeits-, receptive und reproduktive Organe. Die Mitte der Sinne ist das Bewußtsein; in ihm ist die Conception der Sinne Wahrnehmung Wissenschaft des Subjekts. Aus dem Bewußtsein geht nach innen, nach dem Innern des Subjekts die Reproduktion im Gedanken. Demgemäß unterscheiden wir ein unmittelbares Wissen des Bewußtseins in den Sinnen, und ein mittelbares des Verstandes im Gedanken. Das erstere ist ein lebendiges und concretes Wissen, sofern es in den Sinnen mit dem Realen außer ihm unmittelbar eins ist; das letztere, da es ganz nach der Seite des Subjekts zu liegt, ein

formelles und abstraktes Wissen. Mit diesem kommt das Gedächtniß überein. Denn das Gedächtniß ist das von dem Sinn und dem in ihm gegenwärtigen Realen getrennte Bewußtsein. Das entweder in den Sinnen Wahrgenommene oder in dem Verstande Reproducirte wird im Bewußtsein eine reale immanente Fähigkeit, die wenn sie durch eine Analogie und Beziehung angeregt wird, dasselbe innerlich mit dem Verstande oder der Phantasie von neuem hervorbringt.

7. Im unmittelbaren Wissen ist immer auch die überhaupt für das Wissen constitutive Unterscheidung von Subjekt und Objekt enthalten. Im Gefühl schwindet diese Unterscheidung, das reale Objekt fließt in das Subjekt über, und verwandelt es in sich. Im Gefühl ist daher eine unfreie Bestimmtheit des Subjekts von Seiten des Objekts, vermöge deren jenes diesem gegenüber gar nicht zur Selbheit kommt.

8. Neben dem Verstand ist Thätigkeitsorgan die Phantasie. Phantasie ist die Freiheit in der Erkenntniß. Das Bewußtsein spielt mit den Elementen der Vernunft und der Wirklichkeit, und variirt sie durch unendliche Combinationen. Combination ist ihre Macht. Sie ist idealistisch und realistisch, je nachdem das combinirende Bewußtsein real oder ideal gestimmt ist. Auch Gottes Schaffen ist Phantasie, aber Gott ist der Idealist par excellence. Gott ist nicht eine Natur, eine Physis, aus der mit blinder Nothwendigkeit auch das Einzelnste erfolgte. Gott ist freier Künstler. Das Vernünftige ist ein einfacher Charakter, der unendlicher Brechung und Variation fähig ist. So geht Vernünftiges aus Gott hervor, aber mit Freiheit und Wechsel. Der Gott einer Philosophie, welche die Nöthigung der Natur auf das Absolute sich erstrecken läßt, ist nur das blinde geistlose Fatum, und Menschen und Dinge des Fatums Mißgeburten. In das Unendliche zu zerfließen meinend, ergiebt sie sich der mechanischen Naturkraft. Glaubend im Kuß des Unendlichen zu zergehn, ergiebt sie sich dem Unvernünftigen, dem Egoismus der Natur, dem Trieb se in suo esse conservandi.

9. Der äußre Mensch ist Thier, Zoon, animal. Denn animal ist die Natur des Thiers, bestia (θηριον) die entartete,

die Un-Natur. Wie nemlich die subjektive eigenhafte Individualisation in der geistigen Welt der Individualgeist ist, so in der natürlichen Welt das Thier. Das Thier ist Naturseele und Naturleib, den jene theils als Lebensprincip organisirt, theils über ihn sich erhebend zu individuellem Trieb- und Vorstellungsleben sich entwickelt.

10. Die allgemeine Natur ist der Universalorganismus, das Universalthier. Alles Individuelle reproducirt seinen allgemeinen Ursprung auf individuelle Weise. Wie daher der Individualgeist von Natur ein „Gott im Kleinen" ist, so ist das Thier eine „Welt im Kleinen" Mikrokosmos. Allein die Natur kann das Ideal des Thiers, der Zeitlichkeit (Aeußerlichkeit) ihres Processes halber, nur als Schlußstein einer in viele Knotenpunkte sich sammelnden Entwicklungsreihe erreichen. Das Ideal des Thiers ist das Menschthier. Das Menschthier, der äußre Mensch ist das absolute Thier. Die verschiedenen Thiergattungen und -arten bilden den Universalorganismus nur partiell nach und insofern einseitig. Alle diese zerstreuten Beziehungen sammeln sich im Menschen. Die Thiere sind des Menschen disjecta membra poetae. Ja wenn das Thier überhaupt der Gipfel aller Naturevolution, der Mensch aber der Gipfel des Thierreichs ist, so erscheint die ganze Natur als eine zum Menschen sich hinaufleitende Stufenleiter, deren gesammten Inhalt der Mensch in sich zu einem Brennpunkt sammelt und auf's höchste ausarbeitet. Der Mensch ist die Quintessenz der Welt. Er vereinigt in sich als in einem Convolut as in a map die ganze Summe des Weltinhalts.

11. In der Thierseele, die der Mensch als Geist hat, hat sein ganzes Geist-, sein Willen- und Gedankenleben die nothwendige Form und Basis seiner Vermittlung. An sich selbst ist jene Thierseele nach der Seite des Willens ein dunkles Triebleben, nach der Seite des Wissens Vorstellungs- und Imaginationskraft. Das Triebleben ist ausschließlich gerichtet auf Erhaltung und Erhöhung des sinnlichen Lebens, auf sinnliches Leben und Lebensgenuß. Auch seine Neigungen zu andern sind durch die sinnlichen Verhältnisse vermittelt und bedingt. Derartig ist die Geschlechtsliebe, die Verwandtenliebe und alle

jene scheinbar höhern Bewegungen, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat. Daher ergiebt sich auch in der gutartigsten Natur ein Widerspruch gegen den Geist und des Geistes Gesetz, welches das Ideal und die Vernunft, welches die Wahrheit ferner und das von aller Aeußerlichkeit entkleidete Wesens-Verhältniß ist.

12. Die Imaginationskraft reproducirt die sinnlichen Dinge nach ihrer concreten Besonderheit in Weise einer innern Vision oder Vorstellung, und verbindet sie nach ihren äußerlichen Verhältnissen, den Verhältnissen der äußern Aehnlichkeit, des Zusammentreffens in Raum und Zeit, des äußern empirischen Zusammenhangs. Denn der innre absolute Mittelpunkt wohnt ihr nicht ein und bei. Da sie aber in den äußerlichen Verhältnissen ausschließlich verkehrt, so ist sie auch darin scharfsichtiger. Das Höchste, was sie leistet, ist jene Combination der äußern Umstände nach einem Zweck, welche wir Schlauheit (im politischen Sprachgebrauch: Diplomatie, staatsmännische Kunst) nennen. Das ist die unvergleichliche Versatilität der Thierseele. Jesus vergleicht sie mit der Schlange, den Geist mit der Taube.

13. In solchem Stoff bildet nun der Wille seine Entschlüsse und Zwecke, der Verstand seine Gedanken. Somit ist der geistige Proceß von der Thierseele organisch bestimmt, da aber deren Leben und Funktionen an das Gehirn und die motorischen und sensorischen Nerven als an ihre Vermittlungsbasis gebunden, diese wieder durch den Lebensproceß im Blute bedingt sind, — in der That auch von dem organischen Proceß. Auf Rechnung dieser solidarischen Abhängigkeit fallen die Schwankungen und Okkultationen des geistigen Processes, dessen eigenthümliche Wandlungen nur von seinen sittlichen Verhältnissen beherrscht sind.

14. In seinem organischen Proceß steht aber der Mensch in solidarischer Abhängigkeit von dem allgemeinen Proceß der Erde. Alle Stimmungen derselben reflektiren sich in ihm, ihre normalen und abnormen Stimmungen finden in ihm ihren Wiederhall. In seiner Thierseele steht ferner der Mensch in unmittelbarer organischer Abhängigkeit von der Weltseele und

dem Gestirn, von dem die Thierseele eine individuelle Exposition ist. Wie alles Individuelle gegen das Allgemeine und Ganze, wie der organische Proceß speciell in einem Ausscheiden und Aufnehmen, Aufgehn in das Allgemeine und Neubilden des Besondern gegenüber der allgemeinen und totalen Natur der Erde besteht, so die Thierseele gegenüber dem Himmel und dem Gestirn. Daher klingt auch der Wechsel der Lebensspannungen im Gestirn — in der Thierseele nach. Allein der, welcher die natürlichen Regungen durch innre Lebendigkeit seiner geistigen Bewegungen beherrscht, ist in seinem wahren Selbst von den Destinationen des Gestirns entbunden. Der Weise hat sein Gestirn in sich selber. Dieses Gestirn sind die ewig fixen Lebenspole des Idealen.

15. Ein Solcher ist Meister seiner Thaten, und seine Thaten sind durchaus harmonisch. Die Weltgeschichte aber und die in und unter ihr sich ergebenden besondern Lebensschicksale, socialen Verwicklungen und Resultate — sind das Produkt der Masse. Die Masse folgt ihren natürlichen Trieben. Insofern steht sie und durch sie die Weltgeschichte und der Knäuel der Geschicke der Einzelnen unter dem Regiment des Gestirns — der Umläufe des Himmels, des blinden Fatums. Die Verhältnisse treten an den Menschen als eine äußre Macht heran; wohl ihm, wenn er sich in sie zu schicken, und sie sich zu schicken weiß — wohl ihm, wenn er das blinde Tappen des Weltgeistes, wenn er die Ungerechtigkeit dieses Lebens durch das Vertrauen auf eine ewige Gerechtigkeit und Wahrheit, welche alle durch die unendlichen blinden Combinationen und Verkettungen erzeugten Ungleichheiten in eine vernünftige Gleichheit setzen wird, zu überwinden groß genug ist. Wir alle sind die Narren des Geschicks, fortune's fools, aber der macht sich zum Herrn des Geschicks, der in allen Umständen den sittlichen Charakter durchsetzt, und das Vertrauen auf die Gerechtigkeit, die ihm werden muß, da er sie schon in sich hat innerlich, als seines Lebens Wurzelgrund, erhebt ihn über alle seine Widerstände und Unbilden. Denn wie gesagt, jenes ewige Gesetz der Gleichheit, von dem Plato redet, es ist in Wahrheit nicht ein Gegenwärtiges,

sondern ein Zukünftiges, und jene Frömmler sind Narren, die, sich auflehnend gegen die Weltordnung, darauf hoffen, daß um ihretwillen Wunder geschehen sollten.

16. Wir gehen zur Betrachtung des organischen Menschenleibes über. Eine Individualisation der Weltseele macht sich zum selbstständigen Mittelpunkt eines materiellen Processes. Sich selber gliedernd, gliedert sie zugleich in und mit sich den Stoff, und bildet aus ihrer individuellen Natur nach den verschiedenen Bezügen der äußern Welt die qualitativen und quantitativen Verschiedenheiten der Organe. Die allgemeine und die in den Organen besondre Qualität und quantitative Form ist nur eine innere Folge und Wirkung der individuellen Dynamis, die sie instinktiv aus sich herausbildet.

17. Das Wesen des Organischen ist das Produkt und die innre Einheit zu sein des Stoffs und der individuellen Dynamis. Während hier die Besonderheit wieder in die Allgemeinheit umschlägt, dadurch daß sie Individualität ist, ist dagegen das Unorganische das schlechthin Besondre und Relative, das nur Bestimmung an seinem Allgemeinen ist.

18. Wie daher, um in den organischen Proceß einzugehn, jeder unorganische Stoff zuvor seine unorganische Natur aufgeben muß, so ist im lebendigen Organismus schlechterdings kein unorganischer Stoff noch Proceß, und jedes Eindringen eines solchen in den Organismus involvirt dessen Erkranken, indem es die Stoffe agitirt, von ihrer Mitte zu entfliehn, und sich in das Elementare zurückzuverwandeln.

19. Alles Lebendige besteht in einem Ineinanderwirken des Entstehens und Vergehns; sein Bestehn ist Regeneration. Jeder Organismus hat sein Leben für sich, ist eine Welt für sich mit eigener Mitte, eignem besondern Leben. „Alles (daher), sagt Carus, was in unsern Organismus eingehn soll, muß als eigner Organismus sterben“; seiner Eigenheit entkleidet, wird es auf eine allgemeine neutrale Natur zurückgeführt, durch die es in die reine Empfänglichkeit für die organische Individualität des Organismus gesetzt wird, um darauf nun im Bildungsproceß in sie hineingebildet zu werden.

20. Die Voraussetzung dieser positiven Hinein- und Zubildung ist sonach die Reduktion des fremden Stoffes auf die reine Receptivität. Diese Funktion ist die Funktion der Verdauung.

21. Der Zubildung steht als Entbildung gegenüber die Sekretion; der Verdauung als Ausstoßung der theils nicht indifferenzirbaren, theils überflüssigen Stoffe die Exkretion.

22. Verdauung und Zubildung, Exkretion und Sekretion gehen durch verschiedene Stufen. Die Mittel der Verdauung sind auf jeder Stufe verschiedene Flüssigkeiten, in denen sich die Energie der organischen Individualität gemäß dem Charakter der Stufe concentrirt, und welche wirken durch Vermischung. Wenn sie ausgewirkt, werden sie Auswurfsstoffe Exkrete; und darum sind sie dann, so außer dem Organismus, ekelhaft, weil ihre organisch- aktuose Natur nun unmittelbar in die chemische Natur der Gährung, Verwesung, übergeht.

23. Stoffeinnahme ist Essen und Alimentation. Das Thierische ist das der Erde gänzlich enthobene Organische. Daher hat es zu dem unorganischen Erdkörper keine unmittelbare Beziehung; seine nächste Beziehung hat es zu der organischen Erde, d. h. der Pflanzendecke der Erde, aus der es sich unmittelbar hervorhebt. Sein Aliment ist daher organische Substanz.

24. Die Substanz des Organismus besteht wesentlich in der Einheit und Gegenseitigkeit zweier Substanzformen, die in sich den allgemeinen Gegensatz von Expansion und Contraktion, Kraft und Basis, Princip und Medium auf organische Weise ausprägen. Diese Substanzgegensätze registrirt die Chemie als sog. stickstofffreie und stickstoffhaltige Substanzen. Die letztern sind das eigentliche stoffliche (nährende) Moment. Daraus folgt, daß der Organismus auch derartige Stoffgegensätze verbunden zur Nahrung verlangt.

25. Durch Kauen wird die Nahrung zerkleinert und unmittelbar mit Speichel und Schleim vermischt. Im Speichel wird der fremde Stoff zuerst mit der organischen Individualität des Essenden geschlagen. Beleg ist jene Spannung der Potenz des Speichels, wie sie dem Wuthgift zu Grunde liegt. Dieses

steckt den Gebissenen gleichsam mit der hündischen Natur an. Der Schleim, der den Nahrungsstoff durch den ganzen Nahrungscanal begleitet und einhüllt, wirkt organisch und mechanisch disponirend; er ist gleichsam das Weibliche (Mäßigende, Beschränkende, Ausgleichende) gegen den Speichel wie gegen die andern aktuosen Säfte.

26. Die Speise wird durch die peristaltischen Bewegungen (den Rythmus der Contraktion und Expansion) der Speiseröhre in den Magen geführt, und tritt unter die Wirkung des in seinen Wänden sich aussondernden Magensafts, dessen höchstgradige Lebendigkeit sich durch seine antiseptische Wirkung bekundet. Der Magensaft wirkt durch seine organische Individualität; vergeblich hat die Chemie das wirksame Princip in einer unorganischen Säure gesucht.

27. „Der Magensaft, sagt Oken, erhält sein O (seine Säurung) aus der Milz.“ Das ist ein genialer Blick. Für seine Richtigkeit spricht schon die Lage. Der Magen reicht mehr in die linke als in die rechte Rippenreihe, und buchtet sich blindsackförmig nach der Milz aus. Nach Beaumont bewegt sich der Bissen durch die peristaltische Bewegung des Magens zuerst vom Magenmund links gegen die Milz, und die Curve beschreibend kehrt er eben dahin zurück. Bei Anfüllung des Magens enthält die Milz weniger Blut, weil sie ihr Blut bei der Bereitung des Magensafts verwendet.

28. Durch den Pylorus hindurch bewegt sich die durch den Magensaft aufgelös'te Speise, der Chymus, in den Zwölffingerdarm, in den sich die Galle ergießt und mit dem Chymus vermischt. In der Galle concentrirt sich die ganze Reaktion der organischen Individualität gegen das Fremde; die Galle ist gleichsam der Blitz, der das Fremde theils ausscheidet, theils völlig depotenzirt und auf die höchste Receptivität reducirt. Diese höchste Aktuosität der Galle deutet J. Müller an, wenn er sagt, daß Lunge und Leber beide kohlenstoffhaltige Produkte ausscheiden, erstere jedoch in comburirtem, letztere in combustibelm Zustande. Die Galle wirkt durch ihre organische Individualiät; vergebens hat man in ihr ein Alkali gesucht,

das den (sauren) Magensaft einfach chemisch neutralisire; sie zeigt sich chemisch durchaus neutral.

29. Das Widerstehende wird ausgeschieden und verfällt dem Regiment des Dickdarms. Mit ihm geht wenigstens ein Theil der (erschöpften) Galle. Doch die Exkretion ist ebensosehr Produktion als die Verdauung. Was unter die Wirkung des Organismus fällt, verläßt ihn nur als organisch-individuelles Produkt. Diese Produktion vollendet sich für das Exkret im Blinddarm. Der Blinddarm ist der Magen des Dickdarms, wie denn im Dickdarm sich ganz der Bau des Schlundes wiederholt. Erst im Blinddarm nimmt die Masse den eigentlichen Kothcharakter an. In verschiedenen Organismen und Zuständen desselben Organismus ist auch das Exkrement verschieden.

30. Flüssigkeiten und Salze werden unmittelbar im Magen aufgesogen und durch das Blut zu den Nieren geführt, welche das Ueberflüssige und Widerstehende in die Harnblase ausscheiden. Der im Zwölffingerdarm von der Galle völlig gereifte Chymus wird hingegen in den Zotten des Darms in die feinen Lymphgefäßnetze derselben aufgenommen, und durch den sog. Brustgang in das Venenblut übergeführt.

31. Diese Auffaugung, wie alles Hinein- oder Hinaustreten organischer Säfte durch Hautflächen und -spitzen ist keine Filtration, sondern eine wahre Durchdringung, — wie denn auch die Sekrete auf der secernirenden Fläche anfangs nur als Hauch oder Dunst erscheinen, der sich erst hernach zur Flüssigkeit verdichtet.

32. Der eigene Lebens- und Bildungssaft ist das Blut. Das Blut ist ebensosehr das Belebende und Bildende, als das Bildsame Bildungsstoff; nicht nur der „flüssige Leib,“ wie Oken sagt (und nicht die Bibel, wie komisch genug in dem berühmten Handbuch von Hyrtl angegeben), sondern auch das Leben des Leibes, die Seele des Leibes ist im Blute. Und zwar concentrirt sich in den sog. Blutkörperchen (wie für den Samen in den Spermatozoen, für den Pollen in den Pollenkörnern) die Lebens- und Bildungskraft, daher jene auch nie in die Bildung eingehn; der Bildungsstoff ist das Serum,

das, durch die Häute der feinsten Gefäße durchdringend, die Organe tränkt und nährt. Der in dem Sterben (Gerinnen) des Bluts auftretende sog. Faserstoff ist nur ein verändertes (geronnenes) Serum, wie Berzelius, Burdach, Budge u. A. belegen. In diesen Gegensätzen eines Bildenden und Bildsamen constituirt sich die wesentliche Einheit des Bluts. Nun gliedert sich die organische Individualität, indem sie sich anschickt, die Glieder und Organe zu bilden; in jedem Glied und Organ ist daher das Blut verschieden. Dennoch, wiewohl diese verschiedene physiologische Bedeutung in verschiedenen Gliedern und Organen eine Thatsache ist, hat noch Niemand verschiedene „Zusammensetzung" nachgewiesen. So verherrlicht das Blut seine rein und aufs höchste organische Natur. Die Sekrete, die in den Organen aus dem Blute hervorgehn, sind die organischen Produkte des Bluts und keineswegs in ihm schon präexistent, der Himmel weiß woher. Das Blut ist keine Kloake. Burdach bemerkt sehr gut in Betreff der Fälle, wo man Sekrete schon im Blute hat finden wollen: „Einige dieser Substanzen werden nur nach der Einwirkung starker chemischer Potenzen gefunden, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie aus einem Theil des in so hohem Grade zersetzbaren Blutes entstanden sind. Auch ist durch solches Vorfinden ihr normales Dasein nicht bewiesen; nach Unterdrückung einer Aussonderung kann sich ein gleicher Stoff im Blute entwickeln, ohne daß an eine Präexistenz in demselben zu denken ist; andrerseits können Sekretionsprodukte in's Blut aufgenommen werden."

33. Wie das Lebendige einerseits aus der großen Welt substantiirt (alimentirt) werden muß, so ist es ihm andrerseits ebenso wesentlich, dynamisch aktualisirt zu werden. Das allgemein Aktualisirende ist die Luft, der Sauerstoff, der sich im Stickstoff mäßigt. Diese Aktualisation des Lebendigen, das Athmen, ist sonach nur die andre Seite des Blutlebens. Das Blut hat seine materielle Wurzel im Magen und Darmcanal. Das von ihnen herfließende Blut ist das am tiefsten materialisirte; es ist das Pfortader-Blut, das sich durch die Leber vertheilt. Die Leber ist „des Blutes Mutter." Schon Philo

legt ihr zwei Funktionen bei, die ausscheidende und blutbildende. Die Ausscheidung ist die Sekretion der Galle. Durch diese wird das Blut entladen und empfängt nun die lebendige Stimmung, durch die es als Venenblut aus der Leber austritt. Die Leber ist die pulmo abdominalis, wie sich denn auch nach Gerlach die Pfortader zu der Leberarterie verhält wie die arteriae pulmonales zu den arteriae bronchiales. Nachdem sich alsdann der im Verlauf des Brustgangs fortschreitend eigener assimilirte Chylus mit dem Venenblut gemischt, geht das gesammte Blut in die Lunge. Wir sahen, wie es die Sonne sei, die die Pflanze befähige zu athmen. Das Thier hat die Sonne in sich selber, — seine Sonne ist das Gehirn. Daher findet, wenn der Einfluß des Gehirns gehemmt ist, kein wahres Athmen mehr statt. Es zeigt sich wohl die arteriöse Röthung, aber es wird keine Wärme mehr erzeugt. Das Blut nimmt auf jeden Fall die Luft in ihrer Integrität auf. Aufnahme resp. Ausscheidung des Stickstoffs ist durch die entschiedensten Beobachtungen festgestellt. Allein es ist doch der Sauerstoff, um den es zu thun ist. Der Sauerstoff wird ebenso gut hier assimilirt organisirt; denn alles, was in den Organismus eingeht, geht in dessen organische Natur ein. Allein er geht nicht in die Bildung auf; da er das Blut aktualisiren soll, darf er nicht selbst Blut werden. Er wird an das Blnt gebunden, wie in der Luft an den Stickstoff. Seine Erschöpfung bezeichnet seine chemische Verbindung mit dem Kohlenstoff; Kohlensäure wird ausgeschieden. Aber auch diese ist organisirt, organisches Exkret. Das arteriöse Blut ist sonach das aktualisirte, das lebendige Blut. Nur dieses wirkt daher belebend und bildend. Indem es in das Capillarsystem eintritt, tritt es in Verkehr mit der Substanz. Die Organe werden neugebildet, und geben dagegen ihre alten Bestandtheile in das Blut zurück. Das Blut wird depotenzirt — materialisirt, und geht als venöses Blut aus dem Capillarsystem hervor. Die eigenthümliche Lebenswärme ist Folge der Hämatose d. h. der Aktualisation des Blutlebens. Denn Wärme ist die Aktion, die Spannung des dynamischen Princips in der Materie; diese Spannung ist aber die individuell eigene der individuellen organischen Kraft.

34. Das Blut ist da vor den Gefäßen. Es bildet sich selbst die Gefäße, indem es sich determinirt, wie der Zellenkern im flüssigen Zellstoff die Zellhaut. Blut und Gefäß sind correspondirende Gegensätze d. h. sie sind dem Wesen nach gleich, der Form nach entgegengesetzt. Daher regen sie sich an, aktualisiren sich wechselseitig. Und so schwächt nichts die Kraft des Herzens mehr, als Blutverlust. Blut und Gefäße sind Ein lebendiges Ganze, Ein Individuum. In dem Darmsystem wird der Inhalt als ein Fremdes fortbewegt; in dem Blutsystem bewegt sich Inhalt und Form in lebendiger Einheit und Gegenseitigkeit. Das Gefäß bewegt sich in und mit dem Blute, aber das Blut wird nicht von ihm fortbewegt. Es bewegt sich selbst in und mit dem Gefäß. So hat der geistvolle Treviranus in seiner Schrift über die „Erscheinungen des organischen Lebens" mehrere Fälle verzeichnet, wo — bei Fischen und Crustaceen — in einigen Theilen das Blut unabhängig von Herz und Gefäßen und jedem denkbaren Einfluß ihrer Druckkraft circulirt. So floß nach ihm das Blut bei einem Frosche, dem das Herz ausgeschnitten war, auch der Richtung der Schwere entgegen mit reißender Schnelligkeit aus der geöffneten Vene, und den mit ihr in Verbindung stehenden Venen. Das Klappenargument zerfällt augenscheinlich, wenn man erwägt, daß Klappen fehlen, wo die Schwere dem Strom sich entgegensetzen sollte, z. B. in der Pfortader, dagegen vorhanden sind, wo das Entgegengesetzte stattfindet, z. B. in den Gesichts- und Halsvenen. Das Blut hat seinen Schwerpunkt in sich selbst, und ist dem allgemeinen Erd-Mittel- und Schwerpunkt wesentlich enthoben. Es bewegt sich selbst und zwar durch ein doppeltes Verhältniß. Einmal nemlich des Darms und der Lunge, oder der Substantialisirung und der Aktualisirung, — dann des Centrums und der Peripherie. Dort wo sich das Herz bildet, sammelt sich das Blut in seiner einfachen allgemeinen principiellen Individualität. Von da sich ausbreitend, besondert es sich, und entwickelt aus sich diejenigen besondern Individualitäten, die den Gliedern und Organen entsprechen, die sich aus ihnen bilden. Da wo das Centrum die identische Mitte des Bluts ist, ist auch das

Centrum der Gefäße — das Herz. Mit dem sich entfaltenden Blute entfaltet sich auch das Herz in Ramifikationen, den Adern, die nach Senac nur Wiederholungen des Herzens unter eigener Form sind. Wenn sich das Herz in den Arterien evolvirt, so involvirt es sich wieder in den Venen. Das Capillarsystem bildet die Indifferenz, welche der Uebergang ist. In ihm sind Involution und Evolution, Synthese und Analyse zugleich, daher Anastomose.

35. Theils das Ueberflüssige theils auch von dem aus den Organen selbst wieder Entbildeten und der die Organe tränkenden sog. parenchymatösen Flüssigkeit wird von dem Lymphsystem, in das sich das Chylussystem als innrer selbstständiger Theil eingliedert, aufgenommen, und indem es in den durch Verschlingungen der Lymphgefäße gebildeten mannigfach von capillaren Blutströmen umspülten Lymphdrüsen seiner Assimilation wieder entgegengeführt wird, in das Blut wieder zurückgeleitet.

36. Das Leben ist Regeneration. Der Zubildung entspricht die Entbildung und Ausscheidung. Luft und Wasser werden ausgeschieden primär in der Lunge, sekundär aber auch von der ganzen Haut.

37. Den Lungen stehen speciell entgegen die Nieren, denn außerdem, daß sie dem Blut den überflüssigen oder widerstehenden Salz- und Wassergehalt entziehen, entbilden sie dem Blut die sog. stickstoffhaltige Substanz (vergl. § 24), wie solche aus dem festen Bestand der Organe in die allgemeine Verflüssigung des Bluts zurückgegangen ist.

38. Das producirende Moment für die wirksamen Säfte und die Sekrete liegt nicht in Bau und Struktur der Organe, wie denn gleichgebaute Drüsen ganz verschiedene Producte hervorbringen z. B. Speichel- und Milchdrüsen — sondern in der specifischen Qualität des Lebensgeistes in den Organen. So wirkt die producirende und secernirende Thätigkeit nach ihren innern instinctiven Zweckbestimmungen, und es ist durchaus kein „physiologisches Räthsel" wie Joh. Müller meint, wenn ein Sekret gerade nach der innern Seite der secernirenden Wände, und nicht auch nach der äußern ausgeschieden wird.

39. Wie sich der Organismus nach außen gegen die allwirkende Luft (deren consumirender Einfluß in dem Abschuppen der Epidermis sich kundgiebt) mit der Haut determinirt, so mit den Knochen nach innen. Die Haut ist die gegen die Luft abgrenzende Hülle, der Knochen ist im Allgemeinen die haltende und tragende Basis, zugleich der Abschluß und die Wehr gegen die Einwirkung der Masse, die mechanische Gewaltwirkung.

40. Der Muskel oder das Fleisch ist das organisch gediegene Blut. Die innre Lebensthätigkeit des Bluts wird im Muskel äußere Bewegung. Diese ist Contraktion und Expansion (Systole und Diastole). In den äußern Gliedern bewegen diese Bewegungen wieder das ganze Glied, und zwar durch den Knochen, an den sich als an seine haltende und tragende Basis das Andere anschließt.

41. Die höchste Potenz des organischen Stoffes ist der Nerv. Der Nerv ist die unmittelbare Beleibung und daher das unmittelbare Medium des der Erscheinung des Organismus zu Grunde liegenden individuell-dynamischen Princips. Daher ist im Nervensystem für den Lebensproceß des Organismus ein Zwiefaches enthalten: 1) das Princip der Lebensspannung Lebensenergie; 2) das richtende ordnende maß- und normbestimmende Princip. Es erklären sich daraus die Erscheinungen beim Durchschneiden oder Unterbinden des einen oder andern Nerven. So das Wundlaufen und die Entartung des Beins nach Durchschneidung der Hüftnerven, — so die Regellosigkeit der Alimentation, der Mangel an Magensäure nach Durchschneidung des nervus vagus — so das Aufhören der Nierensecretion und das Erweichen der Nieren nach Unterbindung der Nierennerven. „Man kann die Wirkungsart der Nervenkraft, sagt Treviranus, mit der Wirkung des männlichen Samens vergleichen. Wie dieser der weiblichen Bildungskraft eine bestimmte Richtung giebt, so wird durch jene der Bildungstrieb der Säfte, der sich ohne ihren Einfluß in zwecklosen Produktionen erschöpfen würde, zu einer dem Organismus angemessenen Thätigkeit geleitet."

42. Die nächsten Descendenzformen und daher Medien des Nerven sind Blut und Muskel; die Kraft im Nerven geht in Blut und Muskel unmittelbar in Aktion über, dort in innre Aktion, hier in äußere. Blut und Muskel verhalten sich zum Nerv wie Elektricität und Sonne zum Gestirn.

43. Die Wurzel des Nervensystems ist wie des Blutsystems im Bauche. Hier ist das Nervensystem das den Lebensproceß agirende, vegetative; seine Centren sind die Ganglien. Seit Kölliker den Ursprung und Ausgang eigenthümlicher (der grauen) Fasern aus den Ganglien nachgewiesen, steht die Selbstständigkeit des vegetativen Nervensystems im ganzen Nervenorganismus fest.

44. Seine Krone, seine Blüthe hat das Nervensystem im Gehirn, das aus dem Stamm des Rückenmarks herauswächs't. Insofern erhebt sich auf Grund des vegetativen Systems das animale, das als eigenes seine eignen animalen Fasern hat, die sich mit den vegetativen verflechten, aber da sie dort nur accidentell sind, diese nicht beherrschen, sondern ihre Wirkungen nur sekundär modificiren. Im vegetativen System ist der Naturgeist durchaus in die Bildung ergeben, daher nur aus sich heraus, nicht wieder in sich eingehend, sich in sich reflectirend, ein bildnerischer Instinkt, der mit seinem Muttergrund der Seele des Alls noch in unmittelbarem pflanzlichem Zusammenhang steht; — im animalen System entbindet er sich zur selbstständigen Individualität, somit zur Wahrnehmung und Vorstellung, isolirt sich aber zugleich von dem All.

45. Das Gangliensystem ist die Hinterseite, der dunkle Grund des thierischen Lebens, das Regiment dessen, was unter der Schwelle des Bewußtseins liegt. Das Leben ist die Grundlage des Lichts, des Bewußtseins. Die Leitung ist eine unvollkommene gebrochene; was sich unten gesetzt hat, kann nur allgemein gewußt, nicht geschieden werden. Es entsteht eine allgemeine ungeschiedene Empfindung, Stimmung, Affekt. Die Stimmungen und Affekte haben ihre Wurzeln in Brust und Bauch; da ist ihr Material, mittelst des Gehirns treten sie in das Gemeingefühl ein und effektuiren sich als solche. Hier ist Gehirnfunction und das den Affect materiell Bedingende

unmittelbar Eins. Für sich und frei beginnt das Gehirn dann über seine Stimmungen und Affekte, und über das Stimmende und Afficirende zu reflektiren.

46. Die Einheit ist nur im Gegensatz lebendig und fruchtbar. Der Gegensatz ist vollkommen, und die Einheit somit vollkommen lebendig, wenn er sich in getrennten Individuen darstellt. In den organischen Wesen ist der Gegensatz — Geschlecht. Die meisten Pflanzen und niedern Thiere sind Hermaphroditen. In den höhern Thieren und im Menschen bildet sich das Geschlecht individuell aus, Männlein und Fräulein. Indem sie sich vermählen, werden sie fruchtbar.

47. Was sich in den Gegensätzen auf entgegengesetzte Weise darstellt, ist die Einheit des Wesens, in den Geschlechtern der Eine Mensch. Die Geschlechter sind dasselbe auf entgegengesetzte Weise, der Mann aktiv, das Weib receptiv — der Mann Princip, das Weib Organ. Dem entspricht die Organisation. In dem Mann hebt sich das Kopf- und Gehirnleben, im Weib das Bauch- und Ganglienleben hervor; im Mann das Thierleben, im Weib das Pflanzenleben, daher auch der Minnedienst die schönen Frauen Blumen nennt. Der Mann verhält sich hinsichtlich der Zeugung zum Weibe, wie der Nerv zum Blut. Der Nerv gibt den Lebenstrieb und die Lebensrichtung dem Blute, aber im Blut führt sich der Bildungsproceß aus. So nimmt auch das Weib die treibende und normirende Kraft des neuen Individuums im männlichen Samen in sich auf, und vollzieht in und aus sich den Bildungsproceß bis zur Reife der Geburt. Daher ist die Thätigkeit des Mannes bei der Zeugung nur eine momentane, des Weibes eine perpetuelle und constitutionelle. Und wenn der ganze Organismus des Mannes und Weibes nach der Geschlechtlichkeit gebildet ist, so ist der Organismus des Weibes doch vorzüglich direkt aus der Geschlechtssphäre bestimmt. Die auf entgegengesetzte Weise sich darstellende Einheit prägt sich übrigens noch in den beiderseitigen Zeugungsorganen vollständig aus. Diesen liegt in jeder Sphäre derselbe Typus zu Grunde.

48. Der Same ist die reinste und höchste Potenz und Quintessenz des Blutes — die concentrirte Nervensubstanz.

Wo sich das Blut von seiner Unreinlichkeit durch die Nieren entledigt, da bildet sich der Same. Zur Befruchtung ist in der Regel eine Berührung und Vermischung des wirksamen Theils im männlichen Samen mit dem weiblichen Ei erforderlich; Haller führt jedoch in seinen Elementa mehrere Fälle auf, wo trotz stattgehabter Befruchtung jene Berührung schwer denkbar war. In der Matrix des Weibes vollzieht sich nun der Bildungsproceß des neuen Individuums. Die Matrix ist ein Organismus im Organismus. „Es ist noch eine Welt, sagt Paracelsus, und ist die kleinste, und ist die Matrix.“ Aus ihr ist Wohl- und Wehesein des Weibes bestimmt. „Die Frau, sagt derselbe, steht auf einer andern Wurzel, diese ist die Matrix, aus ihr wachsen alle Glieder.“

49. Wie das gesunde Leben im letzten Grunde die freie naturgemäße Evolution des Lebensgeistes ist, so ist die Krankheit im Grunde nur Exceß des Lebensgeistes. Aber wie der Lebensgeist nicht ohne den Stoff, sondern mit ihm durchdrungen ist, und sich stofflich manifestirt, so ist auch seine normale und abnorme Evolution eine stofflich bestimmte und erfüllte, normaler und abnormer Bildungsproceß. Die Krankheit ist insofern ein regelloses Zerfahren aus der organischen Totalität in Einseitigkeiten und Gegensätze, womit sich das organische Leben dem Unorganischen nähert.

50. Die Krankheit ist daher durchaus nur Produkt des Bildungsprocesses, und nicht der krankmachenden Einwirkung von außen. Diese wirkt nur als Reiz und die dem Reiz antwortende Reaktion ist die Krankheit. Denn der Organismus ist nicht träge Masse, sondern selbstbewegtes Leben — nicht ein Objektives Passives, sondern ein Subjektives Selbstständiges. Somit ist die Wirkung der äußern Einflüsse in ihm seine Reaktion.

51. Der Mensch ist die kleine Welt, der Auszug, die Quintessenz der großen Welt. Jeder einzelne Organismus ist ein verschiedener; in verschiedenen Naturen sind auch ihre Aktionen und Zustände verschieden. Daher auch die Krankheiten, ob sie gleich alle allgemeine Charaktere gemein haben. Jede

Krankheit ist eine Individualität. Der subjektiven Individualität entspricht eine objektive der äußern Natur. **Simplicia curant.**

52. Der kranke Organismus kann das seiner Krankheit Widerwärtige Gegentheilige nicht nur nicht assimiliren, sondern er muß gegen dasselbe reagiren, und insofern seine Krankheit erhöhen. Krankheit und Heilung sind correspondirende Gegensätze; die Krankheit fordert daher das dem Wesen nach Gleiche, doch der Form nach Entgegengesetzte. **Similia similibus curantur.**

53. Wenn die Krankheit ein Zurückentwickeln in den unorganischen Proceß ist, so muß somit das Heilmittel zwar der Krankheit gleich und analog, aber in das gesunde organische Verhältniß gesetzt sein. Indem es von dem kranken Bildungsproceß assimilirt wird, weil es seiner Eigenschaft und Natur analog ist, restituirt es doch wegen seiner organischen Disposition denselben in die Gleichheit und Integrität des gesunden Lebens. „Ein Gift, sagt ein alter Chymist, also bereitet, daß es keinen Schaden weiter thut, widerstrebt dem andern, so es findet noch unbereitet, und bereitet es auch.“ Es liegt somit Alles an der Bereitung der Medicin.

54. Der Wille ist der Magus des Lebens. Aus der Imagination des absoluten Willens geht das Dasein hervor. Die Imagination des endlichen Willens kann zwar Dasein nicht schaffen, aber modificiren. Die natürlichen Basen, durch welche der Wille sein magisches Wirken vermittelt und fixirt (z. B. in den sympathetischen Heilverordnungen) nützen oder schaden an sich nicht; der Wille nützt oder schadet, der sich in sie kleidet, oder er ist es wenigstens, der den magischen Zusammenhang der Mittel mit dem Gegenstand effektuirt. Die siegreich durchdringende Fixation und Concentration der Imagination ist der Glaube. Ohne Glaube daher kein magisches Wirken. Aber wenn der Wille den Willen gegen sich hat, so muß der Wille, auf den er wirken will, ihm entsprechen. Denn nichts kommt an den Willen ohne den Willen. Also ohne Glauben auch kein magisches Leiden. Daher muß der leidende Wille dem heilsamen Willen ebensosehr mit Glauben

und Vertrauen, als dem schädlichen mit Glauben und Furcht entgegenkommen. Dagegen ihm der letztre nicht schaden kann, wenn er den Glauben mit Glauben bekämpfend sich gegen ihn mit einer entgegengesetzten Imagination waffnet.

55. Der Glaube enthält eine Erhebung über die Materie, eine Emancipation von den natürlichen Bedingungen der Wirksamkeit. Er findet daher sein Organ nicht in den materiellen Gliedern, sondern in den unsichtbaren Gliedern, in der Lebens- und Kraftsubstanz des Naturgeistes selbst.

56. Auf solche Weise wirkt der Magnetiseur. Der gläubige Wille zu heilen ist unmittelbar thätig in und mit seiner eignen organischen Nervenkraft. In und mit dem Willen fließt die Nervenkraft aus, das Ausfließende der Nervenkraft ihr Geist (— der beständig ausfließend den Körper als eine Sphäre umgiebt, wie z. B. an den Fernfühlungen großer entgegenstehender Massen von Seiten der Blinden [von denen man daher häufig im gemeinen Leben sagt, sie müßten doch etwas sehen können, da sie passend auswichen] und sensitiver Personen im tiefen Dunkel sich bemerkbar macht) fixirt sich auf die Leidende, und fließt in diese über, sich mit ihrer Nervenkraft organisch vermischend. Es wird so eine Lebenseinheit zwischen Magnetiseur und Patienten hergestellt, die sich in eigenthümlichen Sympathieen äußert, wie z. B. Kerner's Somnambule selbst die Farbe ihrer Haare nach denen des Magnetiseurs wechselt, andre die Schmerzen und Affekte des Magnetiseurs wie im eignen Leibe und Gemüth empfinden. Die Naturseele der Magnetisirten wird gleichsam mit derjenigen des Magnetiseurs tingirt und wie ein Pfropfreis ihr aufgesetzt.

57. Die Heilwirkung des Magnetiseurs geschieht nach dem einzig rationalen Heilprincip. Die gesunde Lebenskraft des Magnetiseurs corrigirt die entartete des Kranken.

58. Keine reine Kraft ist räumlich, sondern sie setzt den Raum. Ihre Bewegungen bestimmen sich lediglich nach den Beziehungen ihrer verborgenen Qualitäten, und im Willen nach der Imagination des Willens. Die magische Wirksamkeit wirkt so über weite Entfernungen hinaus, ungebunden von

ihnen und ihren Massen. Aber nicht nur, daß die Naturseele in Kraft des Willens in fernen Orten wirkt, und wirkend zugegen ist, sie kann auch dort erscheinen und in körperlicher Gestalt gesehen werden, sei es daß die Sinne des Schauenden magisch aufgeschlossen sind, sei es daß die Erscheinende selbst sich ein Kleid, eine räumliche Gestalt aus den Stoffen der Luft bildet.

59. Nicht nur in den Menschen, in ihrem Willen kann entstehn, unter allen Naturindividuen besteht ein magischer Zusammenhang neben dem natürlichen. Dieser fließt auch auf den Menschen ein und stimmt ihn. Die Gestirne stimmen den Menschen und alle organische Natur auf magische Weise, und selbst Steine und Metalle wirken magisch ein, und erhöhen ihre magische Kraft, wenn sie mit dem Gestirn combinirt werden. Denn das Gestirn ist ihre männliche Kraft, und alles, was im Himmel himmlisch ist, dasselbe ist auf der Erde irdisch. Und Alles steht in geheimer Sympathie durch die Wirkung der Einen Seele, die Alles beseelt, und aller Kräfte Wurzel ist.

60. Die Zauberei ist eine Naturthatsache. Von ihr unterscheidet sich das andre Verhältniß, in dem der Wille sich in der Macht des Bildes befindet, mit dem Bilde gleichsam geschlagen, von ihm regiert und besessen ist. Solches zeigt sich z. B. bei epidemischen Blut- und Gemüthskrankheiten, bei den Convulsionärs Methodisten und Besessenen, bei dem sog. Versehn der Schwangern, überall, wo der Wille durch plötzlich erschütternden Einfall gleichsam zu Boden geworfen und überwältigt ist. Die Einbildungskraft ist nur die Blüthe der Bildungskraft. Die überwältigte und ihrer freien Ausbreitung beraubte Naturseele fällt in ihre Basis zurück und fließt in diese über. Die Corruption der Einbildung äußert sich physisch in organischer Krankheit und Entartung.

61. Alle Kunst und Alles, was sich zu aller Zeit zuträgt, ist seinem unsichtbaren (potentialen) Wesen und seiner unsichtbaren Form nach evolutiv im Gestirn, involutiv in der Weltseele enthalten. Was auf der Erde noch nicht ist, ist immer schon im Himmel; und was auf der Erde noch war, ist immer noch im Himmel. Alles, was verborgen ist im Himmel, muß

sich offenbaren auf der Erde, sich in leiblicher Darbildung ausführen. Das ist die Bestimmung, die die Erde für den Himmel hat, daß er sich in ihr offenbare.

62. Das Höchste, was der Himmel enthält, enthält er für den Menschen der Erde, den natürlichen Menschen. Der natürliche Mensch ist ein Gewächs des Himmels. Er wird Organ des Himmels und der Himmel offenbart sich in ihm. Dieses Organ ist das natürliche Genie. Daher ist, wie schon Plato bemerkte, der Zustand seines Schaffens eine Manie, ein dämonischer Zustand, wie solche z. B. von Mozart, Raphael bekannt sind.

63. Das Gangliensystem ist das Regiment des instinktiven Wirkens, wie denn die Meister des Instinkts die Insekten nur Ganglien haben. In ihm ist die einzelne Seele mit der Weltseele unmittelbar pflanzlich eins. Indem sich das animale Bewußtsein aus dem Gehirn in das Gangliensystem metastasirt, entbindet es sich seiner Isolation Vereinzelung, seiner Aeußerlichkeit und materiellen Vermittlung, sammelt sich aus der Zerstreuung der einzelnen leiblichen Organe in die Einheit des innern Wesens; es wirkt daher nicht mehr von außen, sondern unmittelbar von innen, nicht mehr in einzelnen Kräften, sondern sich centralisirend wirkt es total in Einheit mit der Weltseele und mit dem All. Und wie das leibliche Auge nur sieht durch Vermischung mit dem Sonnenlicht, so geht durch die Verbindung mit der Weltseele ein neues innres Schauen auf, welches das Innre der Dinge und die Gestaltungen des Raumes und der Zeit nicht stückweise und theilweise, sondern in einem wunderbaren Totalblick enthüllt. Wunderschön sagt daher Plutarch: „Es scheint mir, daß die Seele in einer solchen Verbindung und Verschmelzung mit dem begeisternden Hauch steht, wie das Gesicht mit dem gleichgeschaffenen Licht; das Auge hat zwar die Sehkraft, aber es kann sie nicht gebrauchen ohne Licht; so bedarf auch die Seherkraft der Seele gleich einem Auge eines verwandten sie anzündenden Mittels. Daher unter den Aelteren viele den Apoll und die Sonne für einen und denselben Gott gehalten haben; Andre aber, welche das schöne und weise Verhältniß

erkannten und schätzten, vermutheten, daß die Kraft der Sonne sich zu der Natur des Apoll ebenso verhalte, wie der Körper zur Seele; sie stellen daher die Sonne als eine beständige Geburt des stets wirkenden Apoll dar; denn diese entzündet, regt an und erweckt die Sehkraft des Auges, sowie Jener die Seherkraft der Seele.“ Solchem Entzückten nimmt die Sprache einen adligen göttlichen Tonfall an, und der Sibylle

magnam mentem animumque
Delius inspirat vates aperitque futura.

VI.

1. Wie der Ursprung des abstrakt Endlichen oder des Widerspruchs im Geiste — auf einer Bewegung oder Aktion beruht, die von dem Absoluten abweicht und sich ihm entäußert, so beruht der Ursprung der Natur auf einer Bewegung, die zwar nicht von dem rein Unendlichen, aber von dem im Endlichen Unendlichen von dem realen absoluten Geist in seiner ganzen geistleiblichen Organisation abweicht und ihm sich entäußert, die, obwohl von dem Geist ausgehend, doch von einer dem Geist widersprechenden centrifugalen Tendenz geführt wird. Diese centrifugale Bewegung und Aktion ist das Princip der abstrakten Aeußerlichkeit. Allein Gott will nicht die Aeußerlichkeit und die rein äußerliche, insofern Ihm entäußerte Welt, sondern Er will in und mit dieser Welt das geistige Leben und Wesen, das an sich nur subjektiv und innerlich ist, wirklich objektiv lebendig machen. In der centrifugalen Aktion erhebt sich somit sofort die centripetale, die das, was in der centrifugalen Aktion abzuweichen und sich zu entäußern sucht, beständig wesentlich wieder umwendet, und es dem Geiste vermittelnd, mit diesem in eine organische Verbindung setzt, in der nun die geistlose Bewegung der Natur, und die finstre und träge Aeußerlichkeit der Materie ewig in die Energie des klaren geistigen Lebens verschlungen wird, und diesem nur die Gedrungenheit und Lebhaftigkeit leiht, deren es bedarf. Die Schöpfung vollzieht sich sonach in dem Spiel zweier Aktionen

oder Potenzen; aus der centrifugalen, die den Grund legt, aus der Naturpotenz, bricht die centripetale die Geistespotenz hervor und occultirt, indem sie sich manifestirt, die Naturpotenz. So stellt sich die Natur als Paradies als innres lebendiges Manifestationsorgan der geistigen Welt dar.

2. Die Schöpfung kann jene Einheit und Vermittlung von Geist und Natur jedoch nur objektiv, nur als physischen Zustand außer und an der Persönlichkeit vollziehn. Für den persönlichen Geist selbst kann sie nur der Persönlichkeit eigene That sein. Nun aber ist die Natur gegen den persönlichen Geist unmittelbar ein wesentlich Aeußerliches Fremdes; beide stehen unvermittelt einander gegenüber. Um nun ein nothwendiges und wesentliches organisches Verhältniß zu der Natur zu gewinnen, muß der Geist sich persönlich oder sein persönliches Bewußtsein zunächst in die Natur einhüllen, in ihr occultiren; um das fremde Leben sich innerlich vermitteln und innerlich überwinden zu können, muß er sich zunächst an dasselbe entäußern, somit seine geistige Herrlichkeit suspendiren. Wenn somit jenes Verhältniß von Geist und Natur im Menschen, welches die Idee des Menschen ist, daß nemlich der Geist die Natur nur als freies innres Mittel und freie innre Manifestationsform seines eigenthümlichen Lebens lebe und brauche, nur in einem innern persönlichen Entwicklungsproceß erreicht werden kann, so dehnt sich dieser Proceß, da derselbe sich vermittelt und ausgeht von einem gleichsam Naturwerden des Geistes, aus dem sich der Geist dann erst im Bewußtsein und in der That allmählig loszubinden hat, nothwendig in eine längere Zeitreihe aus.

3. Der Mensch ist also als persönlicher Geist zuvörderst in die äußerliche Region gebannt und zu Gott in ein äußerliches Verhältniß gesetzt, wenn auch dieses Incognito eine wohlthätige Beraubung als die nicht zu umgehende Brücke einer alle Welten übersteigenden Herrlichkeit ist. Der Mensch lebt sein geistiges Leben zunächst nicht in sich selbst und in seiner eigenen Gestalt, sondern nur in der Natur und in natürlicher Gestalt. Das Geistige kommt in ihm nicht zu seiner eigenthümlichen Wirkung, es ist von der Natur angefüllt und lebt und wirkt nur in ihrer Art und Beschränkung. Dies

ist ein bedeutsamer Gesichtspunkt, von dem das ganze Verständniß der Geschichte abhängt.

4. Allein es ist auch soviel klar, daß der Mensch den Bann, in den er gefangen ist, nicht von sich selber lösen kann. Denn er ist ja als Geist nun ganz in die Natur aufgegangen, und hat gar nichts von seiner Kraft und seinem Leben als Geist ursprünglich frei und außer der Natur für sich behalten. *Nur Gott allein kommt es zu, daß er, wenn auch mit der Natur in ein substantielles Verhältniß eingehend, doch nie aufgeht in die Natur, sondern auch immer außer und über der Natur bleibt in sich, sich selbst behält, und so auch immer in der Natur Er selbst, der frei absolute Geist ist.* Es involvirt also die Idee der Schöpfung auch sogleich die *Menschwerdung Gottes.* Gott muß Mensch werden, d. h. Gott muß selbst die Natur zu einem Mittel und zu einer Form seines absoluten geistigen Personlebens in sich aufheben, um dann vermöge der Lebensgemeinschaft, die Er dann in der gleichen Theilnahme an der Natur mit dem Menschen offen hat, diesem seine geistigen Lebenskräfte mitzutheilen und faßbar zu machen, in denen nun derselbe sich organisirend, von der Natur innerlich sich entbindet, und innerlich ihrer sich bemächtigt. Der in die Menschwerdung eingehende Gott ist aber freilich nicht der unsichtbare, rein Unendliche, sondern der im Endlichen Unendliche, der zweite Gott, der Sohn des unsichtbaren Gottes, welcher auch der Schöpfer ist. Durch diese seine Menschwerdung kommt nun das organische Princip aller Welt zu der Menschheit in ein specielles Verhältniß, und wird in der That das specielle organische Princip der Menschheit. Diese erhält eine Ausnahmstellung, sie wird gestellt in die herrschende Mitte auf die Höhe des Universums, das auserwählte Volk, ein Volk von Königen und Priestern. Alle Lebensverhältnisse Gottes zu aller Welt gehen durch sie hindurch, unmittelbar von ihr aus. Aber Gottes Leben und Lebensverhältnisse werden auch selber menschlich, wovon weiter unten.

5. Es ergiebt sich nun mit Evidenz, daß die Menschwerdung Gottes, von der auch die Kirche redet, unter allen

Umständen geschehen muß, und von einem Zufall in keiner Weise bedingt und abhängig ist. Sie ist nicht etwa weil Gott vielleicht den Zufall (die Sünde nemlich) vorausgesehen hätte (— freier Wille und Voraussehn sind überhaupt Widersprüche; nur ein Causatum läßt sich voraussehn, nicht ein Causans eine Causalität d. h. ein Wille; Gott selbst, indem er freie Geschöpfe frei hervorbringt, begiebt sich damit frei unbedingter Wissenschaft; man ehrt Gott nicht, indem man Ihm das Unmögliche zuschreibt, und Gottes eigenen Intentionen widerspricht —) sondern ganz unbedingt an sich ist sie in dem göttlichen Schöpfungsplan selbst ursprünglich angelegt, und schließt alle Rücksichten auf den Zufall, die sich aus dieser ihrer ursprünglichen Anlage erst als Folgen ergeben, an sie sich anschließen, ursprünglich in und unter sich ein.

6. Der Mensch war selbstbewußter Wille. Insofern hatte er die Freiheit, sich in Gott und außer Gott zu bestimmen, ja er mußte sich zwischen diesen beiden Endpunkten entscheiden. Allein da der Mensch noch „natürlicher Mensch" war, so konnte sich auch seine Gerechtigkeit wie seine Sünde nur als eine natürliche, in Art und Charakter der Natur herausstellen. Aus seiner wesentlichen Lebensart ergiebt sich für ihn das sittliche Dilemma als dieses: sein natürliches Leben und die Natur entweder dem allgemeingültigen Grundmaß der Vernunft zu unterwerfen, oder aber unordentlich und nach seiner individuellen Willkür und Lüsternheit zu gebrauchen.

7. Die in den Geist verklärte Natur bot nicht jene schillernde Mannigfaltigkeit jene Lebhaftigkeit der Contraste, welche die ihrem eignen Proceß überlassene Natur nothwendig entwickelt. Der Mensch aber war der Culminationspunkt der Natur, in dem alle Fäden und Strahlen des Naturlebens zusammenliefen, und sich über sich selbst zu einem Willen erhoben. In den Willen und die Wahl des Menschen war also die ganze Natur gegeben. Er war zwar nicht Herr der Potenzen, aber ihr ganzes Verhältniß mußte sich nach seiner Entscheidung bestimmen. Suchte er schrankenlosen Natur- und natürlichen Genuß, ging er statt der Einheit der Vielheit und

den Contrasten nach, so irritirte er damit die centrifugale Potenz und führte sie zur Manifestation hinaus.

8. Ein solcher Fall des Menschen und der Natur ist nun allerdings eine Thatsache. St. Martin sagt sehr scharf: Il faut être desorganisé pour nier cette degradation. Doch von solchen argumenta ad hominem abgesehn, wollen wir nur bemerken, daß wenn es keineswegs in der Idee der Natur lag, daß der Tod und die Finsterniß und das ganze mechanische Unwesen so ganz abstrakt und selbstständig in der Welt hervortrat, vielmehr durch die geistige Lebensaktion nothwendig ihre Schärfen immer ausgeglichen, und ihnen ein lebendiges Lächeln eingeprägt wurde, das wirkliche Hervorbrechen derselben doch die nothwendige Folge einer einseitigen Manifestation der centrifugalen Aktion sein mußte, ja daß jenes nur als Folge dieser Manifestation möglich und denkbar ist. Es ist bekannt, daß in der geistigen Welt der Tod und die Finsterniß, der Formationsstreit, der Widerspruch, welcher die Wurzel des Lebens ist, nie an sich selber zur Erscheinung kommt. Die Aeußerlichkeit aber, wenn ihr der Wille gelassen wird, wird nicht die Natur der geistigen Welt einfach blos objektiviren und auseinandersetzen, sondern sie wird auch die Bestandtheile des Lebensprocesses in eine zeitliche und räumliche Reihe auflösen; und was dort immer überwunden ist, wird sich hier in einem eignen Raum als eigner Moment vor und neben dem andern realisiren. Und so wird sie überhaupt Alles und Jedes in sich selbst und gegen sich selbst sowohl veräußern vereinzeln und sich selbst entäußern, als auch gegen andres veräußern isoliren und ausschließen, und Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit auf das Abstrakteste ausbilden. Das ist nun in der That der dermalige Charakter der Natur, und diese dermalige Natur ist, wie Hegel tiefsinnig bemerkt, sowie in ihr die Momente der Idee auseinanderfallen, und sich gegen einander auf das Gröbste äußerlich verhalten, nur als in einem Abfall von der Idee so gebildet zu begreifen.

9. Wenn aber ferner so die Natur sich zu einem völligen Gegensatz und Widerspruch gegen den Geist ausgebildet, sofern und soweit nemlich die centrifugale Potenz sich in ihr zur

Realität und Wirksamkeit ausgeführt, diese selbe Natur aber nun auch den Menschen einnahm und der Mensch aus ihr seinen Lebensinhalt schöpfte, so mußte sich dieser dem Geiste entfremdete, ja ihm widersprechende Zug der Natur auch im Menschen kund geben, ihn ansprechen, und sich dadurch im Menschen eine constitutive Neigung zu sündigen einstellen, die wenn auch fähig, überwunden zu werden, doch wahrscheinlich, wenn einmal ein Anfang gegeben und sich erhalten, von der Mehrzahl nicht überwunden werden würde. Und so zeigen uns denn Vergangenheit und Gegenwart in der That in Geschichts- und Einzelleben in deutlichen Zügen auch das moralische Verderben.

10. Der Mensch ist also gefallen und mit ihm die Natur. Aber moralische Sünde und natürliches Uebel erscheinen hier zunächst nur natürlich; und wir haben daher ein Interesse daran, auch um das natürlich Böse wirklich verstehen zu lernen, das Böse zu untersuchen, wie es an sich, d. h. im Geiste ist. Dasselbe nimmt seinen Ursprung in dem Willen, sich den Bestimmungen des Allgemeinen und schlechthin Gültigen zu entziehn, und der eignen Willkür nachzugehen. Dieser Wille nimmt seine Veranlassung in der isolirten Selbstbetrachtung Selbstbespiegelung, aus Selbstbespiegelung entsteht Selbstgefälligkeit, aus Selbstgefälligkeit Hochmuth. Die Creatur schreibt nun sich alle die Größe und Herrlichkeit ihres Lebens zu, und will die alle für sich haben und gebrauchen, sich selber nur Gesetz sein. Allein dieser Wille ist eben der Wille eines Princips, dessen Aktualität alle göttliche Lebenssubstantialität und damit überhaupt alle Lebensherrlichkeit ausschließt und in seiner Manifestation eine völlige Destruktivität des Lebens zur Erscheinung bringt.

11. Während nun die Vernunft dem Willeu den festen Mittelpunkt gewährt, in dem er seine innern Bewegungen beherrscht, fahren in dem Bösen alle Kräfte auseinander, und treiben sich in ihrem innern Widerspruch auf die Spitze. Die Creatur bewegt sich in einer unruhigen maßlosen Gährung. Die entzweiten Kräfte, die ihr Wesen constituiren, hemmen sich gegenseitig, und treiben sie in einem Wirbel um, aus dem sie nicht aus- noch einkönnend in eine unbeschreibliche Angst

und Unseligkeit verfällt. Die Leidenschaften jagen sie wie eine Windsbraut umher, so daß sie, ganz von Sinnen kommend, fortwährend außer sich ist und besinnungslos umherras't. Wie Dante grauenhaft schön andeutet, wenn er schreibt:

Jo venni in luogo d'ogni luce muto,
Che mugghia come fa mar per tempesta,
Se da contrai venti é combattuto.
La bufera infernal, che mai non resta,
Mena gli spirti con la sua rapina,
Voltando e percotendo li molesta.

Das Böse bringt es nie zu einer wahren Personalität, so sehr es ihm auch wesentlich ist, durch fortwährende maßlose Spannung sich selbst den Mittelpunkt setzen zu wollen. Aber je mehr es sich spannt, desto passiver wird es; denn desto mehr entfernt es sich von Gott und der vernünftigen Mitte, die allein das constitutive Element der Personalität ist.

12. Wie es dem Vernünftigen Guten wesentlich ist zu lieben, da sein Wesen lautre Positivität Affirmativität ist, so ist es dem Bösen als dem Negativen wesentlich zu hassen. Es sucht soviel zu schaden, als es vermag. Das Böse ist die der Idee entgegenarbeitende Macht, welche die Einheit des Wesens in seine Gegensätze entzweit und das Leben chaotisirt.

13. Während das Gute in ursprünglicher Lebenstotalität völlige Befriedigung genießt, und in solcher Befriedigung seine Lust daran hat, Anderm sich mitzutheilen und ihm hülfreich zu sein, ist das Böse — durchaus uneins und unselig — vielmehr eine gähnende Spannung und Leere, die Alles verschlingen will. Das Gute breitet sich durch seine wesentliche Einheit und Sättigung aus, aber das Böse durch seine hohle Spannung zieht Alles an sich. Es ist die unersättliche Sucht, Alles sich eigen zu machen, und je mehr es frißt, desto süchtiger wird es. Denn es affirmirt und fructificirt damit nur seine eigne Nichtigkeit.

14. Es liebt aber das Böse sein Wesen. Denn alle Creatur liebt, was sie im Willen hat. Dagegen haßt es sein Gegentheil. Es ist der natürliche Feind des Guten und des Lebens, das ja nur eine innre Folge des Guten ist. Und wie

es Diesem überall entgegenwirkt, sucht es das Böse und den Tod überall zu pflanzen und zu fördern.

15. Weil es da in seiner Liebe ist, als in seinem Element, so fühlt es sich wohl in der Finsterniß und Zerrüttung, in Schmutz und allem Unwesen, es hat seine Lust darin. Dagegen flieht es das Gute, es hält ihm nicht Stand. Denn es wird von dem Guten gerichtet, d. h. die Verworfenheit und die Peinlichkeit seiner Natur wird von dem Guten offenbar, d. h. aktiv und lebendig gemacht, und worin es außer der Berührung mit dem Guten seine Lust hat, das wird ihm nun wirksam und empfindlich als Last und Qual. Das Gericht des Guten ist die Hölle des Bösen, das Leben ist des Bösen Tod. Weil aber das Böse sich in Widerspruch mit dem Guten, und das Gute mit sich, und keine Vermittlung empfindet, so fällt es in ohnmächtiges Sträuben, Fluchen und Verzweifeln.

16. Wie das Sinnen und Denken aus dem Willen und der herrschenden Liebe hervorgeht, so ist dem Bösen auch der Wahn wesentlich — der Wahn speciell, seine Zügellosigkeit sei die wahre Freiheit, seine Zerrüttung das wahre Leben. So ist es seine Natur, sich selbst und andre zu belügen. Und weil seinem Denken die innre Gültigkeit und Evidenz abgeht, so ersetzt es dieselbe durch äußerlichen Apparat, Schematismus, Effekt des Witzes, und in solcher kunstvollen Verschlingung und Combination vieler widerstrebender und gleichgültiger Elemente zu Einem Zweck, darin den Schein innrer Totalität und Folgerichtigkeit spiegelnd, besteht seine geniale Listigkeit.

17. So nun auch ganz in das Böse und die Lüge befangen, ist ein solches Wesen nicht im Stande, sich etwas Gutes Edles und Wahres vorzustellen. Und wie es in sich selbst schmutzig und verwerflich ist, so legt es auch allen Aeußerungen des Guten unlautre schlechte und falsche Beweggründe unter. Und selbst in Gott erkennt es knirschend nur den Stärkeren.

18. Wir sahen, daß auch das Geisterreich seine Geschichte gehabt, daß daher hier allerdings ein Abfall statt haben konnte.

Von einem solchen Abfall berichtet die Tradition, in Folge dessen nun in der That böse Geister wären, d. h. Wesen, die weder das Böse theilweise und neben dem Bösen auch Gutes, noch das Böse anders als wie es rein an sich ist, repräsentiren — Wesen also, für die dem Guten auch nicht die leiseste Regung des Erbarmens bleibt, die so schändlich und abscheulich sind, so nichtswürdig und bösartig, daß er nur Ekel und Unwillen gegen sie empfinden kann. Dies scheint die innre Erfahrung zu bestätigen. Denn jede erste Sünde entsteht durch eine Belügung, und ist wesentlich Verführung und Betrug. Denn Jeder wird dadurch zuerst bewegt zu sündigen, weil er sich überredet findet, daß er durch solches Handeln seine Persönlichkeit in die wahre Potenz ihrer Integrität erhebe, und indem er sich selbst das Gesetz sei, in Wahrheit der freie und große Mann sei. Und so zeigt sich auch im weitern Verlauf ein Bestreben, das Böse immer mehr zur ausschließlichen Herrschaft zu führen, und weiter seine reine geistige Gestalt aus der Schale der Natur freizumachen.

19. Wenn aber ein rein Böses sich als eignes Reich und Welt constituirt hat, so würde die Menschheit und Natur sich wie in ihrem guten Wesen als Objektiv des rein Guten und seiner Welt, so in ihrem bösen als Objektiv des rein Bösen darstellen. Wenn daher der Mensch sündigte, so würde er dadurch nur den rein bösen Wesen zur natürlichen Manifestation verholfen haben, durch die sie aber nun ihrerseits, die Hüllen der Sichtbarkeit abstreifend, zum rein Bösen wieder durchzudringen suchen würden.

20. Jedoch die That des Menschen ist eine That in der Zeit, sie füllt nur einen Theilmoment aus, sie enthält daher auch an sich nicht das Ganze, sondern zwar den Keim, aber nicht das Gewächs, zwar den Ansatz, aber nicht die Ausführung. Sie ist daher nicht ein für alle Mal entscheidend. Eine zeitliche That, durch die sich zuerst eine bestimmte Bildung effektuirt, legt doch erst nur diese Bildung in dem Herzen im Keime an, und führt nur erst einen einzelnen elementaren Theil derselben aus, so daß neben diesem Theil die ursprüngliche originale Bildung noch in den Gliedern in einem

überwiegenden Plus vorhanden und daher auch der Zusammenhang mit dem allgemeinen Princip derselben (mit Gott) noch offen ist. Insofern ist es also noch immer in der Macht des Geschöpfes, ob es den ersten Akt beharrlich fortsetzen und ausführen, oder ihn durch Zurückgreifen in die Macht der ersten Bildung zerstören und aufheben will. Jedoch auch im ersten Fall ist die Fortsetzung kaum eine continuirliche Reihe, sondern die originale Bildung wird noch den Umständen nach an einzelnen Punkten ausbrechen, und sich mit den Früchten der neuen vielfach vermischen. Ueberall jedoch im Anfang und Fortgang des Processes, so lange derselbe noch nicht geschlossen, die aufgenommene Bildung im Menschen noch nicht ausgereift ist, hat der Mensch die Macht, in eine andre Bildung überzugehn, und die laufende Entwicklung abzubrechen, und organisch wieder zu zerstören, d. h. zu bereuen, umzukehren und ein neues Leben zu beginnen.

21. Dennoch war einmal die centrifugale Potenz manifestirt, und die veräußerlichte Natur trat mit der zwingenden Macht einer Thatsache dem Menschen entgegen. Die Thränen der Buße konnten wohl die That, aber nicht ihre Folgen hinwegwaschen. Vor der Wahl war noch der Mensch Herr der centrifugalen Potenz; jetzt war er in ihre Macht verfallen, und selbst ein Theil ihres Processes. Wenn aber der Mensch es nicht vermochte, die verrückten Potenzen zurechtzustellen, und seine und die allgemeine Natur zu reintegriren, so mußte Gott für ihn diese Aufgabe übernehmen und vollziehen. Hinabsteigend in die Natur, um sie im Geiste aufzuheben, konnte Er in Kraft seines geistigen göttlichen Lebens die centripetale Potenz in der Natur entbinden, zu neuer Manifestation herausführen, und den schlechten Bestand auflösend, die Natur im alten Glanze wiederherstellen.

22. In der Ewigkeit entsteht Alles als Ganzes in allen seinen Theilen zugleich. Das Geisterreich bildet einen Organismus, und in diesem verschiedene Systeme, in und unter die sich die Individuen ordnen. Es gehen daher dort in der Ewigkeit auch die Individuen eines Lebenssystems alle zugleich ins Dasein. Dagegen in der Zeit nur nacheinander und der

eine aus dem andern. Ueberall hat aber jedes Individuum wie gegen Gott und das Universum, nicht minder gegen sein besondres Princip (das Centralorgan seines Lebenssystems) und gegen sein engeres Ganze seinen Willen frei für sich. Ob es wohl mit diesen im innigsten Zusammenhang steht, ist es doch in der Wahl gegen diese frei. Besonders nun in der Zeit, wo der Zusammenhang ungleich getheilter und äußerlicher ist. Und selbst gesetzt, daß der erste Mensch von dem Guten gänzlich verlassen worden wäre (was ja bei der Natur der Zeit, bei dem natürlichen Charakter der Sünde, und da der auffallende Contrast ihrer Folge mit größter Wahrscheinlichkeit die Reue anregen mußte — ohnehin undenkbar), so ist doch sicher, daß was der Mensch innerlich ist, nicht den Gesetzen der natürlichen Fortpflanzung unterliegt. Vielmehr geht innerlich nothwendig jeder Mensch mit denjenigen Bestimmungen hervor, welche ihm eigen sind in Rücksicht der Ewigkeit außer und vor allem zeitlichen Proceß. Jeder also ist innerlich ebenso ausgestattet, wie der erste Mensch unmittelbar als er den Schooß des Allmächtigen verließ, also wenn zwar in natürlicher Art doch in göttlicher Ebenbildlichkeit. Dagegen freilich — und insofern allerdings ist das göttliche Ebenbild durch die erste Sünde verscherzt — kann sich der Mensch nicht der Constitution entziehn, die sich in der Natur dauernd ausgebildet. Das was er von der Natur an sich nimmt, wird nothwendig den allgemeinen Geschlechtscharakter der Natur tragen müssen. Da also ist in der That eine organische Erbschaft, die der Einzelne von seinen Vorfahren übernimmt. Und wenn er nun zwar die religiös-sittliche Anlage ohne Zweifel effektuiren kann, so wird er dies doch nicht vermögen, ohne zugleich die blinden und maßlosen Triebe seiner Natur zu bekämpfen und zu überwinden. So in sich selbst entzweit und gleichsam von zwei feindlichen Seelen (Principien) getrieben, wird ihm der sittliche Lebensproceß ein mühsamer Lebenskampf mit allen den Sorgen und Demüthigungen, die sich nothwendig daran knüpfen.

23. So nun sehen wir bei Kindern in jenem frühen Lebensalter, wo das geistige Leben kaum noch zu keimen

beginnt, und nur das instinktive thierische Wesen in Blüthe steht, die sinnliche thierische Begier und das eigensinnige Widerstreben der selbstsüchtigen Natur deutlich und kräftig hervortreten. Die darauf eintretende Erziehung hat die Aufgabe, nicht nur das Wachsthum des Geistes anzuregen, sondern auch zu leiten, und den thierischen Willen zu brechen. Alles innre Entwickeln und alles äußre Fördern und Leiten kann aber immer nur eine günstige Disposition herstellen, und entscheidend gestaltet sich die Sache erst von dem Punkte an, wo das Selbst sich völlig concentrirt und abrundet. An diesem Punkte, und mag die Erziehung den Menschen mit noch so kräftigen sittlichen Elementen versehn haben, erwachen die Anforderungen der Natur von Neuem, und der Mensch findet sich in einem Lebenszwiespalt, in dem er sich entscheiden muß. Nun wird an diesem Punkte Der zwar immer günstiger stehn, der von Kindheit an in den sittlichen Principien geübt ist, dennoch aber ist schließlich Alles in die Entscheidung des Willens gestellt, und so wohl der erste Mensch, gut aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, zum Sünder wurde, so wohl kann auch der von Erziehung Gute schlecht, wie umgekehrt der Schlechte gut werden. Und wenn auch Jener sich für das Gute entscheidet, muß er doch alles Gute, was ihm durch die Erziehung oder anderweitig zugekommen ist, was er insofern nur mehr oder weniger äußerlich an sich hat, erst von neuem durchleben und durcharbeiten, und sich in ihm zum Charakter, zur Persönlichkeit krystallisiren.

24. Aus diesen Erklärungen ergiebt sich mit Evidenz die Falschheit des Dogma's von der Erbschuld und Erbsünde. Diejenigen, welche dieser zuerst von Tertullian angedeuteten, von Augustin ausgebildeten Lehre beitreten, begehen den Fehler, daß sie die „böse Lust", concupiscentia prava, schon selbst für Sünde nehmen. Die bloße Lust aber, die von der sinnlichen Natur des Menschen ausgeht, ist als solche noch außer dem Willen und spricht diesen nur erst für ihre Ausführung und Verwirklichung an; sie ist erst der Reiz zur Sünde, nicht aber die Sünde selbst. Diese wird sie erst, sobald der Wille nun auf sie eingeht. Daher psychologisch

ungemein fein die Urkunde der Offenbarungen Gottes, wie sie in einer typisch-allegorischen Erzählung den ersten Anfang sündiger Entwicklung in der Geschichte beschreibt, Gott zu dem im Kampf mit der bösen Lust (dem Zorn und Haß gebärenden Neid) Liegenden sagen läßt: „Warum ergrimmest du? Und warum verstellen sich deine Gebärden? Ist's nicht also, wenn du fromm bist, so bist du heiter; bist du aber nicht fromm (heiter), so liegt die Sünde vor der Thür? Aber laß du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie." Es ist mir unbegreiflich, wie Theologen, die wie oft wohl diese Stelle gelesen in ihrer schlichten natürlichen Wahrheit, wie sie eine so unsinnige absurde Theorie aushecken, ja eben mit derselben Urkunde stützen konnten. Wenn sie behaupten, daß der Wille keine Wahl habe, so ist allerdings richtig, daß eine Creatur, die als bös völlig ausgereift ist, ihre Wahl verloren hat, und dem Bösen unwiderstehlich verhaftet ist. Allein daß das auf den Menschen Anwendung finde, widerspricht seiner Stellung in Zeit und Natur. Und was die Nachkommen betrifft, wie könnte man ihnen eine sittliche Entscheidung beilegen, da wo sie noch erst ratione seminis sind? Und ohne diese fehlt ganz das jener Lehre so wesentliche wiewohl an sich imaginäre Moment der Schuld. Aber eine Vererbung der Persönlichkeit des Charakters ist auch ohnehin eine contradictio in adjecto. Die Persönlichkeit kann nicht geboren werden, sie ist ihre eigne That. Nur eine objektive Disposition und Anlage kann sich vererben; wir sahen, daß diese jedenfalls den innern Menschen nicht betreffen kann. Aber gesetzt sie könnte, und der Mensch wäre von allen guten Elementen innerlich verlassen, so haben dagegen diese Gottesgelehrten ganz vergessen, daß alsdann ja auch alle Möglichkeit einer Reue, und insofern aller Zugang einer Besserung seinerseits, einer Erlösung göttlicher Seits abgeschnitten und der Mensch ohne Gnade ewig verloren wäre. Denn das Göttliche würde ja mit dem Menschen eben gar keinen Zusammenhang mehr haben; es würde sich ihm nahend nur Feindschaft und Haß erregen, und keineswegs den Schmerz der Reue und des büßenden Verlangens.

25. Der Mensch, in dessen Entscheidung die Natur und ihre Wurzeln gelegt waren, trennte die Natur von dem Geist. Die Natur ist die Erscheinung des Geistes, und insofern ist es ihr wesentlich in den Lebenskräften des Geistes zu sein. Als die Erscheinung soll sie nur auf der Folie des Geistes, nicht außer ihm erscheinen. Die Widersprüche und Einseitigkeiten der Aeußerlichkeit werden dann in der Wirkung der Innerlichkeit des Geistes beständig ausgeglichen. Indem der Mensch die Natur von dem Geiste abriß, ward die Natur die aus dem Wesen rein auf sich selbst gesetzte Erscheinung, die wesenleere Erscheinung, insofern nichtig und eitel. Die Natur ward als „Fleisch" specifischer Gegensatz des Geistes — als der Schein des Wesens — als die Eitelkeit der Wahrheit — als das Untre des Obern.

26. Das Gute ist Einheit und Integrität — das Böse Widerspruch und Auflösung Zerfahrenheit. Es ist daher das wahrhaft Nichtige, und sofern es sich aus seiner Zerfahrenheit zu einer äußerlichen Einheit zusammennimmt, das Falsche. Das Gute ist das Selbsthafte Personhafte — das Böse das absolut Selbstlose Passive. Das Gute ist das Innre Centrale — das Böse das absolut Peripherische, die ohne das Wesen in sich selbst zertrümmernde Determination. Das Gute ist in einer lebendigen Continuität, das Böse in haltloser Bewegung oder todter Erstarrung.

27. Das Böse ist der gegen das rein Unendliche centrifugale Wille. Dieser Wille ist in dem realen absoluten Geist nur die Basis, die Form, deren Substanz der aus dem rein Unendlichen ausfließende Wille ist. Die Natur beruht auf der gegen den realen absoluten Geist centrifugalen Bewegung. Diese aber ist nicht die Substanz der Natur, sondern sie giebt der geistigen Substanz nur die Basis, außer sich selbst, äußerlich zu bestehn. Die Substanz der Natur ist die aus dem Geist ausfließende geistige Substanz, die sich in der centripetalen Potenz anfänglich in der Natur ausführt.

28. Der Wille nun, der vor dem Geiste (denn wo dieser Wille erst ist, da ist der Geist noch nicht) das Böse ist, derselbe Wille ist nach dem Geiste die Eitelkeit der Natur. Diese ist

für die Natur Dasselbe, was das Böse für den Geist. Die Eitelkeit der Natur ist also die naturformige Manifestation des an sich geistartigen Bösen. Die Eitelkeit der Natur ist ihre Centrifugalität, Wesensleerheit, Wesensflüchtigkeit.

29. Allein diese Wesensleerheit und Wesensflüchtigkeit ist nur eben in der Manifestation. Nur die Gestalt der Natur ist eitel, nicht die Substanz. Die Substanz der Natur ist göttlich, aber indem sich die Eitelkeit in der Natur manifestirte, ward jene gezwungen, nicht mehr nach ihrem Gesetz, sondern nach dem Gesetz der Eitelkeit zu leben. Und daher das Seufzen und gleichsam in Geburtsschmerzen sich Winden der Natur um Erlösung von dem Bann, dem ihr Lebensproceß und seine Produkte unterworfen ist, nicht freiwillig, sondern wegen dessen, der sie unterworfen hat, wegen des Menschen.

30. Im Anfang fühlte sich der Mensch ganz als Theil der Natur, als Naturwesen, und fand in der Natur seine volle Befriedigung. Mit dem Eintritt der Reflexion und Reflexionsbildung oder Civilisation löſ'te sich das Bewußtsein von der Natur los, und empfand sich als ein Höheres. Allein seine ganze Lebenssumme war Natursubstanz, und obgleich in verklärter Gestalt, war es doch nur die Form des Geistes, in der eben die Natur auch in den Werken der großen Genie's ihm wieder und wieder entgegentrat. So entstand ein sich ganz über das Gegenwärtige hinausschwingendes Verlangen.

31. Bei der entarteten Natur, in deren Nichtigkeitsproceß auch das menschliche Bewußtsein verwickelt sein mußte, mischte sich in diese Stimmung ein scharfes Weh, das jedoch keineswegs unmittelbar das subjektive Gefühl einer Verschuldung in sich schloß. Der ganze Reichthum der Erscheinungen in Natur und Cultur ward ihm weary stale flat and unprofitable. Zuletzt trug er das Leben nur so fort als eine Bürde um Gotteswillen.

32. Unter solchem Gefühl erschien ihm nun die ganze Substanz der Natur nichtig zu sein, nur ein heitres Formenspiel über einem Abgrund des Nichts, und er glaubte seine Integrität nicht anders herstellen zu können, als wenn er alle sinnlichen Bezüge durch eine intellektuelle und moralische Abstraktion negirte. Aber fühlend, daß er sich damit nur entleere,

gab er ihr den lebendigen Inhalt in einer physischen Position, in der in den Zuständen der Verzückung sich eröffnenden realen Lebenserhöhung, welche der Inhalt der religiösen und philosophischen Mysterien des heidnischen Alterthums war. Aber solche Erhöhung war nicht nur eine blos zuständliche, durch die also nicht eine Erhöhung der Persönlichkeit, somit eine constitutive bleibende Erhöhung ausgedrückt war, sondern sie erhöhte auch nur den Menschen eben wie er war, sie schloß nicht neue Elemente auf. Der Mensch blieb unter allen diesen Versuchen zu fliegen doch immer an der Erde haften. Und das wirklich Werthvolle in seinem Streben war eben nur die sehnende Betrachtung des Göttlichen, soweit sich solches in seinem Bewußtsein klar oder dämmernd spiegeln konnte, und die Darstellung und Ausarbeitung desselben in sich und außer sich.

33. Im Ganzen war jenes Bemühen doch ein subjektives voreiliges Fehlgehn. Das Göttliche ist in der Natur nicht getödtet, sondern okkultirt. Die Natur ist nicht das Nichtige, sondern sie ist das dem Gesetz der Nichtigkeit verhaftete Göttliche; sie ist in der That das Göttliche, aber an eine fremde und widerstrebende Form der Existenz und des Processes gebunden. Wider ihren Willen muß sie Nichtiges produciren. Göttlich an sich, schlägt Alles doch, wenn es in die Wirklichkeit übergeht, nothwendig in Nichtiges und darum Verderbliches (φθαρτον) um. An sich selbst ist die Natur immer ein Gut. Der Mensch, sich in ihr durch sie gegen sie ausarbeitend, nimmt immer von ihr diejenige Aktuosität, die ihn über alle Schöpfung erhebt. Und wie das Licht um so heller intensiver leuchtet, je tiefer das Dunkel ist, aus dem es sich freimacht, so ist selbst das Verderben der Natur ein zeitlicher Nachtheil, aber ein ewiger (persönlicher constitutiver) Vortheil, in welcher Hinsicht man allerdings von einer felix culpa reden kann. Die Aktuosität oder Herrlichkeit des innern Menschen erhebt sich gleichsam zum Dank, wenn er überwunden hat, zu einer Höhe und Intensität, die eine nicht vereitelte Natur nimmer gewährt hätte. So muß wieder aller böse Wille dem Guten — dem Guten Alles zum Besten dienen.

VII.

1. Der unveräußerliche Hintergrund alles menschlichen Bewußtseins ist das Absolute, Gott. Allein nach der Natur des Bewußtseins zeigt sich dem Bewußtsein auch Gott anders, dem geistigen geistig, dem natürlichen natürlich. Und wie Er sich zeigt, danach ändert sich das Verhältniß. Immer aber ob geistig oder natürlich, eigentlich oder uneigentlich, wesentlich oder verkleidet, immer ist Er das ewige Gut, das nicht nur von Natur immer Leben zeugt, sondern auch jedes Einzelne in sich und alles Einzelne unter einander in die ewig gültige Ordnung setzt, durch die es gesundes Leben ist; immer mit Einem Wort ist Er das ewig gültige Organisationsprincip. In dem bewußten und freien Willen wird das Organisationsprincip zur gesetzmäßigen Macht im Gewissen. Stellt sich ein Wesen außer Gott, so stellt es sich außer der Ordnung des Lebens, und wird in sich und mit dem All zerfallen; und so kann es sich nicht in die Ordnung des Lebens stellen, welche die Thätigkeit Gottes ist, ohne daß es sich in Gott stellt.

2. Diejenige Grundthätigkeit nun, durch die der Mensch die freie Lebensbeziehung auf Gott allem seinem Wesen und Thun zu Grunde legt, ist die Religion. Die Religion ist nicht eine Thätigkeit neben andern, eine besondre neben besondern, sie ist recht eigentlich die allgemeine und fundamentale Thätigkeit, die allen andern zu Grunde liegt. Insofern nimmt sie nicht irgend ein Besondres, ein besondres Vermögen und Organ des innern Menschen, sondern vor und über allen besondern sogenannten Seelenvermögen eben den innern Mittelpunkt und Grundtrieb des Menschen in Anspruch.

3. Der Moralist sagt: Du sollst das Gute thun um des Guten willen. O ja, das ist wohl wahr. Aber doch nur aus der Kraft des Guten, d. h. Gottes. Denn rein aus sich selber kann der Mensch, der an sich schlechthin einzeln ist, nie das Gute, nur das Schlechte thun; das Gute die Einheit und Harmonie vollzieht er nur aus dem Princip der Einheit und Harmonie aus Gott, nur indem er sich der göttlichen Organisationsthätigkeit eingliedert, erhält er die Macht, diese auch an

seinem Theile auszuführen, d. h. Gutes zu thun. Daher leuchtet ein, daß Sittlichkeit nicht das Wesen der Religion, sondern ihre **Frucht** ist. **Kant** sagte: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Allein damit habe ich noch nicht die Macht, nur das Wissen. Die Macht habe ich nur in dem lebendigen Sinn des Guten und diesen Sinn des Guten habe ich nur als gleichsam ein Lebenstheil und Organ des schlechthin Guten oder Gottes, dessen Leben sich in mir fortsetzt. Und so handle ich nur dann wahrhaft und mit Besonnenheit gut, wenn ich mein Thun begreife als eine innre Fortsetzung der ewigen Lebensthätigkeit Gottes, wenn ich Gutes thue mit Religion und aus Religion, wie es schön in dem Indischen Gedichte „Sawitri" heißt:

Die Guten sind für Andre immer thätig,
Nicht um sich Gegendienste zu verdienen,
Sie wirken immer, weil sie wohl erkennen:
So wandeln ist der Wille des Verehrten.

4. In der Naturreligion ist es die rastlose Kraft, die Größe und Erhabenheit ihrer Wirkungen, ihre wesentliche Einzigkeit und Allgemeinheit, und das Inbegriffensein auch des Menschen in der Abhängigkeit von ihr, die von Seiten der Natur den Inhalt des Gottesbewußtseins giebt. Diesem kommt entgegen das innre Mitwissen des Göttlichen (συνειδησις) in seiner sittlichen Lebensmacht, und in diesem innern Bewußtsein und Gefühl des durch sein Wesen unmittelbar nothwendigen und gültigen Göttlichen erhält die Naturanschauung sittliche Weihe. Wenn sich hier der Mensch für seine Handlungen verantwortlich weiß, so erscheint ihm nun die in der Natur wirkende göttliche Macht, in der Art, wie sie des Lebens Güter oder Uebel austheilt, nach sittlichen Maßen sich bestimmend, und ertheilt dem Guten den Segen der Natur, dem Bösen den Fluch. Die Reflexion klärt diese ersten Begriffe und berichtigt sie, indem sie durch die Abstraktion sie von ihrem unangemessenen concreten Natur-Inhalt reinigt und dem Geistigen nähert, ohne zwar dieses wesenhaft und lebendig zu erreichen. Diesen Vorgang nehmen wir wahr in dem Platonischen Rationalismus. Der Platonismus ist eine Abstraktion; er setzt

den Inhalt des natürlichen religiös-sittlichen Bewußtseins in dem abstrakten Gedanken hinaus. So sehr aber die Abstraktion in ihrer erhabenen Naktheit auch von allen Entstellungen sinnlicher Aeußerlichkeit gereinigt ist, so viele neue Bestimmungen sich auch in solchem Verfahren entwickeln, Lebensgesetze des Geistes vorahnend sich erkennen lassen, so sehr die Abstraktion den Schein geistiger Wesenheit darbietet, so ist sie doch nicht der lebendige Geist, Geist und Wahrheit oder Wesen selber. Sie ist nur der Versuch des in der Natur befangenen Bewußtseins, von sich selber auf den Geist zu kommen. Sie ist eine Weissagung auf das Christenthum, nicht etwa seine Wurzel, wie in oberflächlicher Kenntniß beider nach oberflächlichen Analogien Baur und Strauß sich bemüht haben, nachzuweisen.

5. Wenn nun einerseits der Mensch weder gut sein noch das Gute thun kann, ohne in der solidaren Einheit mit Gott, so ist doch auf der andern Seite ebenso gewiß, daß der Mensch auf keine Weise ein persönlich guter Mensch werden, und Niemand, auch Gott, ihn dazu machen kann, ohne nicht nur mit seinem Willen, sondern durch seinen Willen, so daß dieser Wille es erst ist, der die göttliche Organisationsthätigkeit in sich realisirt und zu seiner Personalität macht, und daß daher nach dieser Seite, was der Mensch persönlich ist, durchaus seine eigne That ist, auf der er ein Recht hat zu bestehn, deren er sich in gewissem Maße sogar gegen Menschen und Gott rühmen kann. Es findet also in diesem Sinn allerdings ein Verdienst statt, wenn es auch in anderm Sinne unbedingt ausgeschlossen ist.

6. Wenn nun aber der Mensch gesündigt hat, so ist, damit er seine Sünde bereue, allerdings nothwendig, daß das Gute Göttliche (im Gewissen) auf ihn einwirke. Denn nur dadurch kann er nicht nur die Schlechtigkeit seines Wesens und Thuns einsehn, sondern auch der Wille angeregt werden, solcher Einsicht nachzugeben. Die Schlechtigkeit wird unter dem Angesicht des Guten nicht nur als solche offenbar, sondern auch im Willen gerichtet. Daß aber überall das Gute noch von ihm percipirt wird, ist insofern möglich, als das Böse, was

er in sich hat, nur erst noch partiell ist. Bereut also der Mensch sein Schlechtes und Böses, so giebt er bereuend der göttlichen Organisationsthätigkeit in sich Raum und diese wirkt nun einerseits negativ das aufgebrochene und in's Gewächs gegangene Böse zerstörend, andererseits im Verhältniß dieser Zerstörung regenerirend. Es ist also ein realer physiologischer Heilproceß, der wie aller Heilproceß schmerzhaft ist.

7. In dem persönlichen Bewußtsein des Menschen stellt sich nun dies als einen moralischen, in dem in den Elementen der Aeußerlichkeit sich bildenden veräußerlichten als einen juridischen Vorgang dar. Demgemäß wenn der Mensch gesündigt, fühlt er sich von Gott getrennt und Gott verschuldet. Indem er diesem Gefühl nachgeht, findet er, daß er gesündigt und worin. Dadurch wird er veranlaßt, seine Sünde zu bereuen, und indem er sie nun auf alle Weise durch Buße gut zu machen bestrebt ist, sucht er zugleich von Gott Verzeihung, um wieder mit Gott versöhnt, und seines Wohlgefallens und Segens theilhaftig zu werden, wobei ihm denn Gott als Herr und Richter erscheint, dessen amnestirender Gnade er nachgeht. Allein wie seine Reue und Buße eben nur das ist, daß sein Wille die reinigende Lebensthätigkeit Gottes in sich realisirt, so ist auch die Verzeihung, die Vergebung der Sünde nichts andres als eben diese reinigende Lebensthätigkeit Gottes und die Reinigung selbst, wie solcher Sinn exegetisch nachweislich auch ebendenselben in der „Urkunde der Offenbarung" gebräuchlichen Ausdrücken, die von da in den allgemeinen Sprachgebrauch übergingen, zu Grunde liegt (vgl. z. B. Eph. I., 7. m. Hebr. IX., 22., I. Joh. I., 9. und die positive Seite — Heiligung — Hebr. X., 29., XIII., 22.). Was ihm in seinem Bewußtsein nur juridisch sich präsentirt, und insofern den Schein eines ganz äußerlich formellen Verhältnisses gewinnt, das ist in der That ein physiologischer Proceß, der allerdings zugleich wesentlich persönlich und ethisch vermittelt ist.

8. Im Allgemeinen sind auf dem natürlichen Lebensstandpunkt alle Lebenstriebe gut, und ihre Ausübung gut, sofern dieselben den Zwecken der natürlichen Lebensintegrität dienen. Ihnen folgen, sie ausüben, ist nicht nur erlaubt,

sondern ist Pflicht. So soll zunächst nun der Geschlechtstrieb nicht unterdrückt werden, ihn auszuüben ist Pflicht. Die Produktion ist hier der Zweck. Gott ist es natürlich, unaufhörlich Leben zu produciren. Hier sind die Menschen die Assistenten Gottes, es ist ihre heilige Pflicht, den schöpferischen Inhalt, der in sie gelegt ist, auszuführen. Daher ist Fruchtbarkeit Segen, Unfruchtbarkeit Fluch — jene ein Ruhm, diese eine Schande. Allein böse wird dieser Trieb, wenn er nicht mehr der Produktion, sondern der eignen Lebensekstase halber ausgeübt wird, wenn er nicht mehr schöpferischer Trieb, sondern Lust- und Genußtrieb wird. Hier erscheint das Leben, das er so nicht absichtlich, sondern zufällig weckt, nicht nur als Last, deren man froh ist, sich entledigen zu können, sondern durch die darausfolgende Unmäßigkeit und Ueberreizung wird die Bildungskraft selbst zerrüttet und zerstört. Das sittliche Moment in Bezug auf den Geschlechtsgenuß liegt nicht in der Mäßigkeit an sich, sondern in der Richtung auf die Produktion, aus der Mäßigkeit sich als natürliche Folge ergiebt. In dieser Richtung erscheint der sinnliche Genuß nur als die natürliche Ekstase, in die das Leben sich potenzirt, wenn es producirt. Das unsittliche Moment dagegen liegt nicht unmittelbar in der Maßlosigkeit, sondern in der Richtung auf den Genuß, also in dem *selbstsüchtigen* Gebrauch, womit sich die Maßlosigkeit als natürliche Folge verbindet. Hier wird derselbe Trieb zerstörend, weil er die Bildungskraft und die Lebenskeime tödtet; in dieser seiner zerstörenden Wirkung offenbart sich seine selbstsüchtige Tendenz. Die Hurerei ist Sünde, weil sie einen Naturtrieb in selbstsüchtiger Absicht ausübt, und dadurch die schöpferische Thätigkeit Gottes nicht fortsetzt, sondern aufhält und erstickt.

9. Ursprünglich, da der Geschlechtstrieb schlechthin auf Produktion geht, ist er nicht zwischen einzelnen Personen der verschiedenen Geschlechter eingeschränkt; hier ist es eben dem Menschen nicht unbedingt Sünde, Leben zu zeugen, wo er das *innerhalb der Grenzen seines Rechts und Eigenthums* vermag; ja er wird es als geboten ansehn, um jeden Preis Leben zu zeugen, sich fortzupflanzen, und wo die

Verbindung mit dem einen Individuum des andern Geschlechtes erfolglos ist, wird er die Verbindung mit einem andern suchen, soweit solches ihm zuständig (etwa seine Sklavin ist). Allein je mehr das Leben der Menschheit fortschreitet, desto mehr wird sich ihr das Bewußtsein aufklären, mehr als bloßes Naturwesen, doch auch in der Natur persönlich zu sein. In Folge dessen nehmen nun alle Verhältnisse den menschlichen persönlichen Charakter an, und indem auch in dem Geschlechtsverhältniß sich derselbe Charakter geltend macht, wird dieses ein specifisches und beschränkt sich auf zwei Individuen verschiedenen Geschlechts. Das Geschlechtsverhältniß, das ursprünglich ein indifferentes Naturverhältniß ist, wird ein sittliches menschliches Verhältniß — Ehe. Mann und Weib sind nur die beiden auseinandergetretenen Polaritäten des Einen Menschenwesens; Mann und Weib sind daher erst der ganze Mensch. Hier also kann nur der Eine Mann sich mit dem Einen Weibe verbinden. Diese Verbindung vollzieht sich in der ersten geschlechtlichen Vereinigung zum Zweck der Produktion, und mit diesem ersten ehelichen Akt ist sie unauflöslich geknüpft. Mann und Weib sind nun Ein Mensch, ein Individuum. Diese Lebenseinheit löſ't nur der Tod. Und wenn ein Glied dieser Einheit sich außerhalb derselben geschlechtlich vermischt, so ist solche That, der Ehebruch, soviel als ein Mord, sofern hier der Totalmensch, mit ihm als dem Haupt gleichsam auch die Glieder, die Kinder, der ganze Organismus, die Familie, die gleichsam nur Eine Person bildet, zerrissen, zerstört und gleichsam getödtet wird, daher solche Unthat nach dem alten Strafrecht auch mit dem Tode bestraft wird, eine Strafe (als Reaktion des verletzten Rechts), die in dem Nomadenleben der beleidigte (organisch physiologisch verletzte) Gatte (und mit vollem Rechte) ausübt, in dem geordneten Staatsleben das Gesetz und die Obrigkeit ausüben soll. Es giebt jedoch auch eine Hurerei in der Ehe, die ebenso schändlich ist als die Hurerei außer der Ehe; und man darf wohl behaupten, daß die Wenigsten heutzutage die Ehe so fromm und sittlich ansehn, wie ihre Idee es verlangt. Die heutzutage herrschend gewordenen laxen und oberflächlichen Anschauungen

sittlicher Verhältnisse greifen nirgends mehr an als in der Ehe, und nirgends verderblicher. Denn sie zerstören die Wurzel alles sittlichen und rechtsbeständigen Gesellschaftslebens, die Familie. Zumal wenn wie heutzutage das öffentliche Recht sich beeilt, den herrschenden Anschauungen nachzukommen, und, sich mehr und mehr alles sittlichen Ernstes entkleidend, statt eines die Gesellschaft Gründenden vielmehr das die Gesellschaft faktisch Destruirende wird — wie z. B. in der Prostitution, in der Civilehe, Abschaffung der Todesstrafe u. s. w.

10. Das Menschengeschlecht in seinem geschichtlichen Ganzen ist ein Baum, der in dem Urmenschen seinen Stamm hat, in der geschichtlichen Menschheit seine Krone. So lange noch die Bildung vor sich drängt und in die Höhe treibt, ist eine geschlechtliche Vereinigung in naher Blutsverwandschaft natürlich und nothwendig. Der Urmensch ist das organische Princip des Menschengeschlechts. Indem er fruchtbar wird, bringt er auch seinerseits Urmenschen Principien hervor, die als solche zur Entwicklung auseinanderdrängen, und deren verschiedene Geschlechter daher vollständig den Gegensatz darstellen, welche die natürliche geschlechtliche Vereinigung verlangt. Allein sobald die Krone beginnt, sich in die Breite auszulegen, sobald also das Geschlecht aus den Principien hergestellt ist, und sich nun in sich selbst nur vermehrt, nicht entwickelt, gewinnt die Gleichartigkeit der Natur über die Differenz die Oberhand, und erst allmählich entfernt sich die Nachkommenschaft von dem gleichen und gemeinsamen Lebenscharakter, bilden die Individuen ihre Natur verschieden genug aus, um mit einander eine natürliche Geschlechtsvereinigung eingehn zu können.

11. Jeder Mensch darf nicht nur, nein, er soll sich eine ihm zugehörige Sphäre in der Natur zubilden, innerhalb deren er nach seinem Theil die Natur cultivirt, in die Zwecke der Persönlichkeit hineinzieht. Der Erwerbstrieb ist also gut, ja ihn auszuüben eine Pflicht. Das sittliche Moment in dem Erwerbstrieb liegt darin, daß er sich principiell dahin richtet, die Natur menschlich und für den Menschen ergiebig zu machen. Unsittlich wird dieser Trieb, wenn er principiell nur auf die

Lebenserhöhung des Einzelnen geht. Nicht in der Maßlosigkeit des Erwerbstriebes liegt das Unsittliche unmittelbar, sondern erst wesentlich in der abstrakt selbstsüchtigen Tendenz, aus der die Maßlosigkeit und deren Unsittlichkeit sich erst ergiebt.

12. Jeder Mensch hat aber auch ein Recht auf das Erworbene. Was er selbstständig bearbeitet, das erarbeitet er sich, das ist sein Eigenthum. Die selbstständige Arbeit ist hier das Siegel des Eigenthums. Selbstverständlich kann nun der Mensch sein Recht auf andre übertragen, und natürlich geht dasselbe auf seine organischen Descendenten über, die, indem sie damit „wuchern", es intensiv oder extensiv vermehren, ihr Eigenthumsrecht besiegeln.

13. Mit seinem Eigenthum bildet der Mensch Ein Ganzes. Das Eigenthum ist nur der Umkreis, dessen natürlicher Mittelpunkt er ist. Wer nun seinem Erwerbstrieb die an sich durchaus maß- und grenzenlose Tendenz selbstsüchtiger Gesinnung zu Grunde legt, dessen Erwerbsthätigkeit wird sich auch nicht auf den ihm zuständigen Kreis einschränken, sondern auch das Eigenthum andrer auf gewaltsame oder listige, direkte oder indirekte Weise durch Raub, Diebstahl oder Betrug und Wucher an sich zu bringen suchen. Ueberhaupt ist jede Aneignung von dem Eigenthum eines Andern, soweit dasselbe nicht durch eigne Verschuldung oder freiwillig aufgegeben, und in den allgemeinen Raum übergeflossen ist, ein Verbrechen, sofern sie eine Zerstörung ist der Integrität des rechtlichen Lebenszusammenhangs, in dem der Andre besteht. Sünde ist der unsittliche Wille, Verbrechen ist die die Integrität des Rechtsbestandes zerstörende That, der faktische Rechtsbruch. Verbrechen ist abgeleitet auch Sünde, direkt ist die Sünde Voraussetzung des Verbrechens.

14. Jeder Mensch hat das Recht auf sein Eigenthum; sofern er aber damit auch das Recht hat, auf sein Recht zu Gunsten Andrer zu verzichten, ist es hinwiederum seine Pflicht von seinem Eigenthum Andern mitzutheilen, und sie in ihren Erwerbsbestrebungen zu unterstützen. Auf diese Weise ist es zwar Unrecht, andrer Eigenthum an sich zu nehmen, aber

dieses Unrecht wird wieder in Gleichgewicht gehalten durch das andre Unrecht, dem Bedürftigen nicht zu geben. Im Allgemeinen ist es sittliche Pflicht des Menschen, das Leben und das Lebendige zu pflegen, und seiner Noth zu helfen. Von dieser Pflicht ist auch die Natur nicht ausgenommen, sie bezieht sich auch auf Pflanzen und Thiere, muthwillige frivole Verletzung ist auch hier Verbrechen — doch in ihrem ganzen Werth tritt sie erst im Verhältniß des Menschen zum Menschen hervor. Diese Gesinnung, mit allem Lebendigen einig zu sein, und allem Lebendigen zu dienen, par excellence der Krone der Natur, dem Menschen, dem Geschlechtsgenossen, ist Tugend. Dagegen die Sünde ist Selbstsucht, welche nothwendig entzweit, und daher Haß und Neid gebiert. Darauf ist alle Schädigung und Zerstörung des Lebendigen ein Verbrechen, vor allem aber der Menschenmord. Der Mord ist das größte Verbrechen, da er die Manifestation des Persönlichen in der Natur unterbricht und in die höchsten Zwecke des Naturlebens störend und zerstörend eingreift.

15. Allein jener Einklang mit allem Lebendigen ist ohne Weiteres keineswegs ein unbeschränkter; er ist auf diesem Standpunkt wesentlich beschränkt durch das Verhältniß der Andern. Der Mensch nemlich nimmt zu dem Andern diejenige Stellung ein, in welche Dieser sich zu ihm gesetzt hat; er haßt also die ihn hassen, flucht die ihm fluchen, schlägt die ihn schlagen. Er hat nemlich zu dem Andern nicht ein innerliches geistwesentliches, sondern nur ein äußerliches natürliches Verhältniß. Der Andre, indem er seine Pflicht bricht, ist damit auch seines Rechtes verlustig, indem derselbe Kreis die Pflicht und das Recht eines Jeden beschreibt, und das Recht, das er von andern nimmt, auch die Pflicht ist, die er andern zu geben hat. Und der Gegensatz, den der Verletzte gegen ihn in Gesinnung und That einnimmt, ist nur die Reaktion des Rechts, das ihn gründet und constituirt; derselbe, indem er dem Andern zurückgiebt, was er von ihm empfangen, verletzt damit nicht seine Pflicht, da er dem Rechtlosen gegenüber pflichtlos ist, wie der primitiv Pflichtlose eben damit rechtlos ist, sondern er übt nur sein Recht aus. Es ist das mehr als

Nothwehr, es ist R a ch e; die Rache aber ist auf dem noch erst natürlichen Lebensstandpunkt völlig berechtigt. Dagegen je mehr das Menschliche Sittliche über das Natürliche sich heraushebt, wird es der Verletzte edler finden zu verzeihen; er wird wenigstens dem Reuigen und selbst dem Niedergeworfenen und Entwaffneten, dem im Elend Hülflosen gegenüber nicht auf seinem Rechte bestehen, und sich erinnern, daß die Pflicht, mit Allen einig und Allen hülfreich zu sein, die allgemeinere, frühere und insofern höhere Pflicht ist. Es ist überhaupt im Auge zu behalten, daß für verschiedene Lebensstandpunkte auch die sittliche Pflicht eine andre ist; und es ist wahrhaft ein schlechtes Werk, wenn man Menschen nur andre Sitten inducirt, ohne zugleich ihr Bewußtsein mit höhern Lebenselementen auszustatten.

16. Dieser ganze Lebensstandpunkt ist auch der Geburts- und Lebensstandpunkt des S t a a t e s. Der Staat ist nicht Produkt der Willkür und Berechnung, des Contrat social, sondern Naturprodukt, Ergebniß der menschlichen Natur, sofern diese wesentlich aus sittlichen Elementen constituirt ist. Wo die Menschen in den geselligen Zustand übergehn, entsteht der Staat. Er ist nur die menschlich-natürliche, d. h. die sittliche Organisation der Gesellschaft. Das Organisirende ist das Gesetz, wie im Verein das Statut. Aber das Statut ist Uebereinkunft und nach den Gesichtspunkten des Zuträglichen und Möglichen eingerichtet. Das Gesetz ist das schlechthin und a priori Gültige, sofern auch das schlechthin und a priori Vorhandene, das nicht gemacht, sondern entdeckt wird. Wie und durch wen, ist völlig gleichgültig; nun, da es da ist, beruht es auf keiner Autorität als der eignen, und alle Autorität ist nur Ausfluß von ihm; es ist das wahrhaft Absolute in der Gesellschaft. Gewöhnlich jedoch wird es die Blüthe sein des Rechtsbewußtseins nicht der Masse, in der sich das Recht nur getrübt spiegeln kann, sondern einzelner Auserlesener, welche die Gesetzgeber genannt werden, nicht in dem Sinne, als ob sie das Gesetz gegeben hätten, sondern so, daß sie das innerlich in ihrem Bewußtsein gegebene und sich ergebende Gesetz gefunden haben und darstellen.

17. Im Staate wird das Recht, was es in Wahrheit ist, nicht mehr ein persönliches individuelles, sondern das über alle gemeingültig herrschende. Seine Ausübung wird dem Einzelnen entzogen, und einigen Personen übergeben, die nicht sich, sondern das Gesetz und Recht repräsentiren, und in dessen Macht und Autorität für, resp. gegen die Einzelnen eintreten. Selbstrache ist daher im Staate ein Vergehen gegen den Staat.

18. Die Verwaltung des Gesetzes wird also in die Hände Einer oder einiger Personen gelegt, die damit an die Spitze der Gesellschaft treten. Diese vertheilen die einzelnen innern Theile und diese nach den einzelnen örtlichen Bezirken an andre einzelne Personen, ihre Beamten, die nun ihnen näher und entfernter untergeordnet sind. Die absolute Autorität im Staate ist das Gesetz, und von ihm leitet sich die Autorität des Oberhaupts und seiner Beamten ab. Diese haben ihre Autorität als Vertreter und Organe des Gesetzes. Sobald sie aufhören, das Gesetz zu repräsentiren, und anfangen, nur sich zu repräsentiren, ihre Willkür zum Gesetz zu machen, werden sie Tyrannen, und gehen damit alles Rechts auf Gehorsam verlustig, wie die Bürger aller Pflicht.

19. Das Gesetz und Recht ist das Göttliche das Absolute in dem Verhältniß der Einzelnen zu einander. Die Regierung und Obrigkeit repräsentirt das Gesetz, daher nicht das Allgemeine als das Ganze der Gesellschaft, sondern als das Absolute, als das Princip des Ganzen, die das Ganze organisirende Idee. Eben daher ist sie nicht Dienerin der Gesellschaft, Beamtin des Volkes, sondern Herrin über dasselbe.

20. Es ist die Frage, ob die Regierung oder das Oberhaupt Eine Person oder ein Rath von mehreren sein solle. Das alte εἱς κοιρανος ἐσται ist hier wohl entscheidend. Nur die unbedingte Einheit des höchsten Willens ist durchdringend und bindend. „Zur selben Zeit, heißt es in dem alten Buch, war kein König in Israel und Jeder that, was ihm Recht däuchte.“ Der Einherrscher, Monarch oder König, ist jedoch nicht ein abstraktes mechanisches Instrument des Gesetzes, sondern er tritt mit seiner Personalität für dasselbe ein, er ist freier Funktionär des Gesetzes; und das ist seine von der

Persönlichkeit untrennbare Majestät. Eben deshalb aber ist Gnade und Wohlthun auch s e i n e Prärogative.

21. Das Recht und Gesetz ist die Organisationsthätigkeit Gottes in Beziehung auf die menschliche Freiheit, und zwar in den äußersten Grenzen des Lebens, da, wo die innre Gesinnung in die äußre Erscheinung, in die äußre palpable That übergeht und wo der Bestand und Verkehr der materiellen Güter stattfindet. Der Staat ist die Organisation der menschlichen Gesellschaft nicht nach Nützlichkeitsrücksichten, sondern aus sittlichen Principien, — aber nicht da, wo die moralischen und intellektuellen Kräfte in einander wirken und einander durchdringen, sondern wo sie in den Raum hinaustreten, an der äußersten Grenze des Lebens, wo die alleinherrschende Aeußerlichkeit alle Unterschiede der Kraft und des Wesens zu einer äußerlichen, insofern begrifflosen, blos faktischen Abgrenzung krystallisirt und figirt. Der Staat ist die Macht, alles äußerlich zu machen und zu veräußern, daher auch gegen einander zu veräußern und auszuschließen, gegen einander zu binden und zu beschränken. Die Ordnung und Organisation, mit der er seine Elemente durchdringt, wird in ihm nothwendig zur bindenden Schranke. Der Staat an sich ist nur das abstrakte Bestehn, das zur Starrheit krystallisirte Leben, das in denjenigen Elementen, aus denen es sich unmittelbar bildet, alle willkürliche Bewegung ausschließt. Wenn nun allerdings die Organisation im Staate sich wesentlich als bindend, hemmend und beschränkend erweis't, so ist sie doch eben als Organisation aus einem höhern allgemein gültigen Princip schlechthin ein Gut, sofern in ihr nun sowohl die Rechte als die Güter der individuellen Willkür und Bestimmung entnommen sind, und aus einem allgemein gültigen Princip von einer allgemeinen Mitte aus regiert werden. Und wenn so, indem alles auf einer höhern allgemeinen, ja absoluten Gerechtigkeit gegründet ist, die Existenz aller befriedigend gewährleistet wird, so erweis't der Staat dem innern Menschen noch die besondre Wohlthat, daß er ihn von seiner Selbstheit befreit. Daher zeigt sich, wie der Staat, indem er den Menschen äußerlich bindet, innerlich dagegen ihn frei macht.

22. Die Naturanlage einerseits, andrerseits die Gewohnheit der Beschäftigung erzeugt in der Natur auf Geschlechtsreihen hinaus einen bestimmten Typus. Daraus entwickeln sich die Stände. Die Urformationen der Stände sind der Priesterstand, der Grundherrn- und Kriegerstand oder der Adel, und der Erwerbsstand, der die Städte-Bürger als Handeltreibende und Handwerker, und die Land-Bauern als Ackerbautreibende in sich begreift.

23. Der Priesterstand ist das beseelende Element im Staate, er geht also im Grunde über die concrete Natur des Staates hinaus und bildet in seiner hierarchischen Organisation einen Staat im Staate. Wovon weiter unten. Der Grundherrn- und Kriegerstand oder der Adel, sofern er als Grundherrschaft den Staat solidirt und figirt, und als Kriegerstand die Wehr des Staates und der Staatsordnung nach innen und außen führt, ist das eigentliche unmittelbare Organ der innern und äußern Staatspolitik. Aus ihm geht daher der König hervor. Es ist die Frage, ob das Königthum ein erbliches oder ein Wahlkönigthum sein soll. Der König sei der Edelste, der Vortrefflichste, denn er soll freier Funktionär des Gesetzes sein. Daher ist Wahlkönigthum vorzuziehn, wie denn auch in der Regel alles Erbkönigthum aus Wahlkönigthum hervorging. Aber nicht die Menge wähle, damit sich kein Zufall des bedeutsamen Moments bemächtige, sondern die Wahl soll in den höchsten Spitzen des Adels ihr gemessenes Organ haben, und diese sollen aus ihrer Mitte den König wählen.

24. Im Erwerbsstande fixirt die Verschiedenheit der Erwerbszweige in Folge der Natur des Staates sich zu verschiedenen Corporationen (Zünften), deren Corporations- und Organisationsprincip in jedem eine bestimmte besondre entsprechende Ordnung ist. Gelehrte und Künstler, deren Beschäftigung sich über das Materielle und Palpable also über das Bildungsgebiet des Staates in die Freiheit des Geistes und das allgemein Menschliche erhebt, bilden im Staate eine freie Vereinigung, aus der der Staat eben nur anwerben und in seinen Dienst nehmen kann.

25. Eine Verrückung der naturgemäßen Stellung jener drei Faktoren setzt an die Stelle des geordneten Bestandes der Societät den revolutionären Zustand, und ist die Wurzel von Volks- und Bürgerkriegen und einem steten Wechsel der Herrschaft. Sei es, daß der Priesterstand in das selbstständige Gebiet des Adels übergreifend, diesen zum Bevollmächtigten und Exekutor seines Willens macht — sei es, daß der Adel sich den Priesterstand unterthan — sei es, daß der Erwerbsstand, speciell das Bürgerthum beide sich unterthan mache, ja selber in sich absorbire, und ein allgemeines Nivellement (unter dem Prunknamen des Liberalismus) herbeiführe — die Societät wird immer und unfehlbar in einen Zustand des Fließens gerathen, der in dem leiblichen Organismus die Krankheit und den Rückgang in's Unorganische anzeigt. Und eben dies ist das Stadium, in dem wir uns heutzutage überall in der Welt befinden. Wenn es freilich schwer ist, eine Zeit anzugeben, die kränker gewesen wäre, als die unsrige, so wird es doch nicht minder schwer sein, eine Zeit zu nennen, die völlig gesund war.

26. Das Haupt, wenn es zwar Herr ist über die Glieder, kann mit ihnen doch nicht ohne ihre Mitwirkung handeln. Die großen Lebensglieder des Staates sind die Stände. Ihre Vertreter und Bevollmächtigte sind daher bei den großen regelmäßigen und unregelmäßigen Staatshandlungen herbeizuziehn, um mitzurathen und mitzuentscheiden. Die modernen Parlamente sind das Produkt des Alles auflösenden gleichmachenden Liberalismus des Bürgerthums. Außerhalb der ständischen und zünftigen Corporationen hat der Staatsbürger keine gegründete staatliche Existenz.

27. Die gesetzliche Regierung des Staates hat zwei Seiten; sie ist juridisch und administrativ. Die Jurisdiktion ist das die Rechte und Pflichten der Individuen unter einander und gegen den Staat Bestimmende und Durchsetzende. Die Reaktion des Rechts gegen den Verbrecher, die, wenn sie der einzelne Verletzte übernimmt, die Rache ist, nimmt hier den allgemeinen und göttlichen Charakter der Strafe an. Als Reaktion des Rechts muß sie dem Verbrechen nach Qualität

und Quantität genau entsprechen. Auge um Auge, Zahn um Zahn, Leben um Leben. Die Strafe gilt nicht um eines Zweckes willen, etwa der Abschreckung oder Unschädlichmachung wegen; wie das Recht, aus dem sie hervorgeht, ist sie allein durch sich selbst und um ihrer selbst willen. Wer diesen Ernst des Gesetzes verkennt, hat von der Natur desselben keinen Begriff, und man sollte sein unreifes Geschwätz nicht in den Berathungen über Staat und Gesetz zulassen.

28. Die Administration ist einmal das die Ordnung der Regierung und Obrigkeiten, die Ordnung ferner die Rechte und Pflichten der Stände und Corporationen Bestimmende und Durchsetzende, — dann auch das die Conservation und Entwicklung der materiellen und intellektuellen Mittel des staatlichen Lebens in Rücksicht auf die Gesammtheit der Staatsangehörigen Leitende.

29. Der Staat, indem er ein für alle Mal dem Angriff und der Nothwehr, dem bellum omnium contra omnes ein Ende macht, übernimmt nothwendig die Garantie für die Möglichkeit, daß alle seine Angehörigen, indem sie in seinen Ordnungen und ihnen gemäß leben, auch materiell intellektuell und sittlich wohl leben können und führt diese Garantie in einer Rechts- und Gesetzordnung aus. In dieser hat er seine Angehörigen, und die Stände und Corporationen, in denen sie bestehen, sowohl gegen das Ausland als gegen einander zu schützen. In materieller Hinsicht wird er daher u. A. sowohl die Ausfuhr der Produkte einschränken, damit im Innern keine Ueberteuerung der Nicht-Producenten stattfinde, als die Einfuhr mit Zöllen belegen, damit nicht im Innern die Producirenden Schaden nehmen, aber das Eine nicht ohne das Andre.

30. Es ist ferner Grundsatz im Staate, daß Niemand sich selbst das Recht nehme. Er übernimmt es, Allen gegen Alle das Recht zu geben und durchzusetzen. So hat auch der Staat das Recht der Dienenden gegen die Herrn und der Herrn gegen die Dienenden zu vertreten, und sie beide gegen einander in dem rechtmäßigen und daher gesunden Verhältniß zu erhalten. Bündnisse der Einen gegen die Andern, zu ihrem Schaden, überhaupt Bündnisse einer Classe gegen andre zu

deren Schaden, alle Associationen für Einzelzwecke ohne Rücksicht auf das Ganze, alle freien Vereine für politische Zwecke und mit politischen Tendenzen außer den natürlichen für die Organisation des Staates constitutiven Corporationen hat der Staat als staatsfeindliche Unternehmen mit aller Strenge des Gesetzes zu verfolgen.

31. Der allgemeine Unterschied von Herrn und Dienenden ist im Lauf der natürlichen Dinge nothwendig begründet. Die natürliche Art, wie beide zu einander in Beziehung treten, ist durch den großen Grundbesitz gegeben. Hier empfangen die Besitzlosen von dem Gutsherrn für Leistung der nöthigen Arbeiten, Abgaben, Kriegsdienste u. dgl. den Nießbrauch eines ausreichenden Landantheils, und als Clienten des Gutsherrn wird ihnen von Diesem ihre Existenz soweit garantirt, als sie sich nicht durch eignes Verschulden derselben verlustig machen. In dem Handwerkerstand besteht der Reichthum in der Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit, die als gesetzlich anerkannte und garantirte die Meisterschaft ist. Und was dort die durch die Theilnahme an dem Boden Dienenden sind, sind hier die Gesellen. Die Theorie von der Gleichheit der Rechte Aller an Allem ist ein Idol, das überall besser hinpaßt, als in den Raum, in dem sich die Massen drängen und stoßen. Eine allgemeine Auflösung des Besitzes zum Zwecke der Ausgleichung wird in Kurzem nur dieselben Ungleichheiten in drückenderer Weise und als nothwendige Folge entsprechend die gegenseitige Unterordnung wiederholen. Im Staate können nicht vage Theorien und allgemein-menschliche Ideale, sondern nur die historischen Rechte gelten, weil diese im Staate allein die organischen Rechte sind.

32. Der Grund- und Naturalbesitz ist ein Lebendiges, innerlich Solides, daher ein stetig Produktives. Das Capital ist ein Mechanisches Todtes; es wird nur durch Spekulation fruchtbar, und indem es darin ganz aufgeht, schlägt es in den Charakter des Flüssigen und Wandelbaren um. Aber seine Fruchtbarkeit ist eben auch eine unnatürliche. Das Geld ist nur als Mittel erfunden, den Verkehr, den Austausch der Natur- und Kunstprodukte zu vereinfachen; es hat für sich

keinen selbstständigen Werth. Daher ist, wie Aristoteles sagt, mit vollem Recht das Wucherhandwerk verhaßt, weil von dem Geld selbst der Erwerb gezogen und es nicht dazu gebraucht wird, wozu es erfunden wurde. Denn es ward des Waarenumsatzes wegen erfunden; der Zins aber ist Geld von Geld, so daß von allen Erwerbarten diese die naturwidrigste ist.

33. Die durch den Boden vermittelte Beziehung schafft eine organische Gemeinschaft zwischen Herrn und Dienenden. Der Dienende ist, wie Aristoteles sagt, ein besondrer Theil von dem allgemeinen Körper, dessen Haupt der Herr ist, und Herr und Dienender treten solidarisch für einander ein. Das Capital aber löſ't alle organische Beziehung auf; es ist nur die mechanische Beziehung des gegenseitigen Interesses, das beide an einander bindet. Der Arbeiter ist zwar völlig los von dem Herrn, aber dieser ist auch von ihm los und hat gegen ihn keinerlei organische Verbindlichkeit. Der Arbeiter hat dabei nothwendig den Schaden; er ist völlig vogelfrei und in der That „arm und elend" (miserable).

34. Durch Selbsthülfe, Hinterlegung der Ersparnisse zur Gründung von Versorgungs- und Krankenpflegeanstalten kann dieser Unsicherheit der Existenz allerdings in Etwas geholfen werden. Aber doch sind alle diese nur Palliativ-Mittel; der Radikalschaden ist eben diese ganze Existenz des Augenblicks, des von der Hand in den Mund Lebens, der völligen Garantielosigkeit, Unsolidität, die Zerstörung aller natürlichen menschlichen und sittlichen Verhältnisse, aus der jene hervorging, selber.

35. Dem allgemeinen Naturgesetz einer Ungleichheit der äußern Lebensmittel sucht man durch Aufhebung der Grundbesitz- und Gewerbsmonopole, mittelst Parcellirung und Auflösung der Zünfte und Innungen, zu entgehen. Allein man schafft dadurch nur eine willkürliche Ansammlung des Capitals, indem der Grundbesitz nun alle Stetigkeit verloren hat, sowie für die Gewerbe die Concurrenz, welche alle Garantie der Existenz unmöglich macht, und dem Schwindel den Markt öffnet. Und indem man an Stelle der im Gesetz sich gründenden Bünde die freien Associationen setzt, geräth man damit

nur in eine größre Gebundenheit, da das Gesetz von dem eigentlich Bindenden, der Selbheit, entbindet — der contrat aber die Selbheit entbindet. Alle diese Tendenzen und Maßregeln gehören jener Gattung revolutionärer Bewegungen an, welche die Grundlagen des Staatswesens zerstören, indem sie, die Rechte und den Verkehr der Güter wieder der Willkür der Einzelnen übergebend, die internen socialen Verhältnisse wieder auf den vorgesellschaftlichen Zustand allgemeiner Verflüssigung zurückführen.

36. Wie jede Familie, so bildet jede Gemeinde ein organisches Ganze in sich mit gewissen natürlichen und historischen Eigenthümlichkeiten, nach denen sie durchaus behandelt werden soll. Auch im Staate soll alles nach seiner Art behandelt werden. Ebenso aber soll mit Niemand ohne seine direkte oder indirekte Mitwirkung gehandelt werden. Gott selbst handelt mit Niemandem als mit einem bloßen Objekt. Aber ein Stand, eine Classe oder das ganze Volk wirkt nicht, sei es direkt oder indirekt, mit bei der Regierung und Verwaltung in der Weise des Subjekts, sondern in der Weise des Organs. Die Vorstellungen von einer Majestät und dem selfgovernment des Populus sind revolutionäre Principien, welche die Integrität des Staates, der wesentlich auf dem Recht als dem schlechthin und unabhängig an sich gültigen Organisationsprincip der Gesellschaft beruht, im Lebenspunkte angreifen.

37. Ist die Gemeinde ein organisches Ganze, so sind auch ihre Angehörigen mit ihr und unter sich eins, und haften solidarisch für einander. Als organisches Ganze grenzt sich die Gemeinde auch gegen andre ab. Dagegen streitet die sog. Freizügigkeit. Die Gemeinde baut sich auf aus der Familie, aus der Gemeinde der Stamm und die Provinz, aus den Provinzen der Staat. Die organische Individualität des einen oder andern besondern Ganzen in das weitere und in das große allgemeine Ganze auflösen, heißt die Gesundheit des Staatslebens zerstören, statt des organischen dem Staatsleben den mechanischen Proceß injiciren. Die schönen humanen Phrasen, welche die Freunde solcher Auflösung aller Schranken und

Individualitäten aufwenden, dürfen hier nicht bestechen. Z. B. was die Freizügigkeit anbetrifft; ist es gar nicht nothwendig, daß Jeder, der den Prickel dazu in sich fühlt, heirathe, und sich einen eignen Heerd gründe, und es ist gar nicht die Pflicht des Staates, darauf besonders bedacht zu sein. Jeder hat sich eben mit seinem Schicksal zu vertragen. Selbstständig ist Jeder nur in der freien Steppe. Es giebt ohnehin Leute genug, die nicht heirathen können. Z. B. wer hätte wohl die Courage, sich auf die Philosophie zu verheirathen? Es sei denn, daß er grade ordentlicher Professor ist. Dann allerdings, aber auch dann nnr, wenn er als zahmer Philosoph fein säuberlich mit dem Knaben Absalon verfährt.

38. Die Religion, auf welcher Entwicklungsstufe sie sich befinde, ist stets nach ihrer objektiven Seite eine innre Thätigkeit und Beziehung göttlicher heiliger Natur, nach ihrer subjektiven Seite eine innre Grundthätigkeit und innres Grundverhältniß in Wille und Gemüth des Menschen. Wenn aber ein innres Leben sich nur lebendig erhält in einer Gegenseitigkeit des Innern und Aeußern, und daher die Religion auch ein Aeußres werden muß, so kann sie doch nicht als solche, wie sie an sich ist, ein Aeußres werden, sondern in die Aeußerlichkeit übergehend wird sie Symbol. Es bildet sich der kirchliche Cultus, dessen Funktionär der Priesterstand ist.

39. Das Gesetz des Staates vertritt die Gerechtigkeit lediglich nach der Seite der Erscheinung, welche die That ist. Verbrechen und Strafe sind correlate Begriffe. Die Strafe gehört dem Verbrechen oder der schlechten That, nicht der schlechten Gesinnung und innern Willensthat. Der Verbrecher ist dem Gesetze schuldig, und die Einlösung der Schuld ist die Strafe. Die Gewalt des Staates reicht nicht zu der Quelle der Thaten, der Gesinnung und den Begierden; sie ist nur eine äußerliche, äußerlich determinirende. Alles Aeußre aber, das ohne sein Innres ist, ist haltlos. Das Innre, wenn es seinem Aeußern entgegen ist, wird explodiren und auch das Aeußre wegräumen. Es wird also im Staate ein Organ verlangt, welches das, was der Staat äußerlich regiert, innerlich belebt und der Gesinnung die religiös-sittlichen Principien

darreicht. Dieses ist die Kirche. Der Staat hat es mit der That, die Kirche mit der Gesinnung und den Begierden zu thun, daher auch mit den Folgen, welche die Thaten in der Gesinnung zurücklassen. Böse Thaten verwüsten die Gesinnung. Der Priester ist der Mittler zwischen Mensch und Gott. Durch Aufbau religiös-sittlicher Gesinnung wehrt er den Begierden, den Wurzeln der That, durch Ermahnung und Sündenvergebung zugleich mit den äußern Handlungen, in denen jene sich symbolisch repräsentiren und vermitteln, hebt er die innern Folgen der That auf.

40. Es sind zwei Grundsäulen menschlicher Gesellschaft, welche diese auf göttlicher Autorität constituiren und consolidiren: Staat und Kirche. Die Kirche ist das beseelende, daher das herrschende, aber eben daher das unsichtbar herrschende Princip. Die Kirche hat für sich gar keine äußre Gewalt und Befugniß, weder über den Staat noch über seine einzelnen Bürger, ihre Macht ist die innre der Religion und Sitte. Die Kirche ist keine politische Macht, sie ist an der Politik des Staates nur sofern betheiligt, als sie auch ihr, gegenüber den bloßen Interessen, die sittlichen Principien darzureichen hat. Sie darf nicht zwingen; die Gesinnung, der Wille ist das, was nicht gezwungen werden kann noch darf, das sich rein von sich selbst aus bilden soll, sie soll nur überreden, überzeugen. Dagegen hat der Staat das Schwert, und es ist nicht nur seine Pflicht, sondern für ihn eine Existenz-Nothwendigkeit, die Kirche in ihrem Bestande zu schützen. An Religion und Sitte hängt das Bestehn des Staates. Sanctitate et religione sublatis, sagt Cicero, perturbatio vitae sequitur et magna confusio. Atque haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus justitia tollatur. Jeder darf für sich denken, was er will, aber er darf nicht lehren, was er will. Das oberste Gesetz des Staates muß der Theismus sein, und die Predigt des Atheismus ein todeswürdiges Verbrechen.

41. Es widerspricht dem Wesen der Kirche ein bloßes Staatsinstitut zu sein; die Integrität der Societät verlangt ihre Unabhängigkeit als Kirche also in Cultus und hierarchischer

Organisation. Diese Unabhängigkeit realisirt sich, indem sie in einem eignen autonomen Oberhaupt gipfelt. Ferner durch eignen Besitz, von dem sie sich nährt. Dieser Besitz besteht sowohl in liegenden Gütern, als in regelmäßigen und pflichtmäßigen Steuern der Gesammtheit.

42. Den Eingang und Ausgang des Lebens und seine Hauptabschnitte religiös zu weihen, ist das Vorrecht der Kirche. Diese Weihhandlungen sind die Sakramente. In den Unterricht haben sich Kirche und Staat zu theilen, und ihre Gebiete sind genau gegen einander zu begrenzen. Der Mensch soll ebensowohl zum Himmels- als zum Staatsbürger unterrichtet und erzogen werden. Aber wehe dem Volke, dem die erstre Beziehung nur ein lästiger und überflüssiger Zusatz, nicht die höhere Mitte der letztern ist, dem es gilt, daß die Bildung frei mache, und die religiöse Wahrheit verdumpfe und verfinstre. Wehe dem thörichten Volke! Das Gericht wird über sie kommen — eine allgemeine Auflösung des socialen und staatlichen Bestandes, ein schwindelhafter Revolutionismus, ein nur mechanisches und substanzloses Dasein, eine allgemeine Friedlosigkeit, eine hohle Aufgeblasenheit, ein plötzliches Fallen.

43. Im Staate macht das Streben nach unbedingter Centralisation und Uniformität den Staat zu einer Maschine. Damit ist die Einheit nicht mehr ein innres Band des organischen Princips, sondern ein äußres Band der despotischen Gewalt. Die Autorität wird eine äußre und verliert alle innern Wurzeln. Aus dem Streben unbedingter Generalisirung erzeugt sich das andre unbedingter Individualisirung und Atomisirung, und der Staat schwankt zwischen despotischer Erstarrung und anarchischer Solution.

44. Im Verhältniß der Völker und Staaten kann von einem Recht der Eroberung nur dann die Rede sein, wenn der betroffne Staat durch pflichtlosen Anfall sich selber rechtlos gemacht hat. Reden wie daß das Moralgesetz für den Staat nicht gelte, die natürliche Norm des Staates das Interesse sei, solche frevelhafte Reden sollten nicht laut werden dürfen.

Was für alle Welt gilt, sollte auch der Staat als Ganzer wohl sich zuziehn müssen.

45. Die Idee des Kaiserthums, als welches nicht nur die Rechtsordnung derjenigen Nation, der es unmittelbar angehörte, sondern das Sittengesetz als allgemeines Völkerrecht vertreten, und den Gewaltzustand in einen Rechtszustand umsetzen sollte, ist eine Idee von ewiger Bedeutung und Wahrheit, deren reale Ohnmacht wir seit dem Abgang der Hohenstaufen immer schmerzlicher beklagen lernen.

VIII.

1. Der Sohn Gottes ist im Anfang in der Beziehung zu dem Vater oder zu Gott *κ. ε.*, wie die Urkunde sagt: *ἐν ἀρχῇ ἦν προς τον θεον*; denn die griechische Präposition *προς* mit dem Acc. verbunden, drückt immer die Richtung aus wohin, während in dem Gebrauch des Hülfszeitworts *εἶναι* die Beständigkeit und Unwandelbarkeit dieser Richtung angezeigt ist. Ueber und vor allem Anfang der Geister- und Menschengeschichte, in der Ewigkeit ist der Sohn Gottes im innern göttlichen Gesichte hinein gewandt in Gott, und in dem Gesicht und Schauen entzündet sich die Liebe, in der er eins ist mit dem Vater, ihm geinnigt und auf das Innigste an seiner Natur theilnehmend. Dem im Endlichen und über dem Endlichen Unendlichen, dem im Gegentheil und über dem Gegentheil Gleichen wird hier der Genuß und die Theilnahme der gegentheillos gleichen entzückenden, in Ihm sich als solcher selig bewußten Vernunft- und Liebesklarheit zu Theil. Das ist die „Herrlichkeit, in die ihn Gott verklärte, die er hatte, ehe die Welt war."

2. Schon indem der Sohn das Reich der Geister schafft, und zu dem Ende seine Basis den dunkeln Grund des Lebens erregt, geht er aus dieser Gottinnigkeit heraus. Er wird von Gott frei entlassen, Gott äußerlich, und in gewisser Weise selbstständig gegen Gott. Allein die Schöpfung der Geister ist gleichsam nur die Vorstufe der Schöpfung des Menschen,

welcher die Krone der Geschöpfe ist, und der Natnr, auf deren Boden er sich erhebt. Und was von dem individuellen Geist, indem er Mensch wird und mit der Natur sich verbindet, abgeleiteter Weise gilt, das gilt erstwesentlich von dem absoluten Geist, daß er nemlich, indem er sein Leben geistig und natürlich zugleich lebt, indem er die Natur und die Zeit lebt in und unter dem Geist der Ewigkeit, er auf das höchste sein Leben verherrlicht und die höchste Aktuosität in demselben entwickelt. Die wahre Idee der Menschschöpfung ist also die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die mit der Geistwerdung des Menschen coincidirt. Der Sohn Gottes verherrlicht sich nicht allein, sondern er nimmt die Seinen mit sich.

3. Die Natur ist für den absoluten Geist nur erst ein Aeußres, ein bloßer Spiegel und Gegenwurf, das Er sich erst innerlich zu vermitteln hat. Daher muß Er sich mit der Natur, wenn sie seinem Leben werden soll, was sie werden kann, wesentlich substantiell verbinden, sie als Lebensfaktor in sich aufnehmen, d. h. Mensch werden. Allein soll sich der absolute Geist mit der Natur wesentlich verbinden, so kann Er sich doch nur nach dem Gesetz der Natur und Zeit mit ihr verbinden. Die Menschwerdung geschieht daher nicht in Einem Moment, einem Blitz der Ewigkeit, sondern in einem bestimmten zeitlichen Entwicklungsproceß und in diesem nach gewissen allgemeinen nothwendigen Entwicklungsphasen (*αἰωνες*); sie geschieht durch den ganzen Verlauf und Proceß der Geschichte bis zum Punkte ihres Ausbrechens, und ist dessen wahrer Geist und Sinn, sein göttlicher Hintergrund, sein Allerheiligstes. Bereits also mit dem Anfang der Natur und Zeit geht der Sohn Gottes in diese ein; diese anfängliche Einhüllung wird der Ausgangspunkt einer fortschreitenden Enthüllung *ἀποκαλυψις* Offenbarung, in der Er immer mehr die Hüllen der Natur und der Zeit abstreift, bis Er endlich ganz als der Geist in und über der Natur hervortritt, d. h. Mensch wird. Diese Gegenwart des Sohnes Gottes in der Natur und Geschichte in natürlicher Gestalt war der alten Jüdischen Geheimlehre keineswegs unbekannt. So heißt es im Sohar: „„Er wusch im Weine sein Gewand", „waschend" sollte es doch

heißen? Aber „er wusch“ d. h. seit den Tagen der Weltschöpfung. Wer? der König Messias hienieden.““ Und anderswo: „„Es heißt: „Der Geist Gottes war schwebend auf dem Wasser.“ Das ist der Geist des Königs Messias.““

4. In diesem uranfänglichen substantiellen Eingehn des absoluten Geistes in die Natur vollendete sich seine Selbstständigkeit gegen den Vater. Die Urkunde bezeichnet dieses Verhältniß als eine Sendung des Sohnes vom Vater. „So spricht der Herr der Heerschaaren, heißt es beim Propheten Zacharja, Er hat mich gesandt zur Verherrlichung über die Heiden, und siehe, ich will die Hand über sie weben, daß ihr sollt erfahren, daß mich der Herr der Heerschaaren gesandt hat.“ Aber diese Sendung ist vom Anfang aller Bewegungen Gottes her. „Dessen Ausgänge (Moszaot) von Ewigkeit her sind,“ heißt es bei Micha. Der Gesandte (Missus) ist der Originalmensch, wie es im zweiten Buche Samuel heißt: „Dazu hast du das zu wenig geachtet, Herr Herr! sondern hast dem Hause deines Knechts noch von fernem Zukünftigen geredet. Dies ist das Gesetz des Menschen, der der Herr Herr ist.“ Aber diese Selbstständigkeit des Sohnes Gottes gegen den Vater ist zugleich eine Erniedrigung. Der Sohn ist nicht θεος, sondern, wie es im Brief an die Philipper heißt, nur ἐν μορφῃ θεου, ἰσα θεῳ (man vergleiche dazu die exegetischen Bemerkungen Schellings). Es ist nemlich leicht erkenntlich, daß Gott im Alten Testament ganz in der Form und dem Charakter der Aeußerlichkeit sich darstellt. Insofern erscheint Gott als Richter und Rächer, als Fürst der Theokratie, in der ganzen strengen Aeußerlichkeit des politischen Rechtes und Gesetzes. Das 4. und 5. Buch Mose und das Buch Josua geben dafür auf allen Blättern die Illustrationen. Es wäre unbegreiflich, wie Gott sich in der Form und dem Charakter der Aeußerlichkeit manifestiren könnte, wäre das Manifestationsorgan Gottes selbst nicht in das Leben der Aeußerlichkeit, in die Natur wesentlich eingegangen. In diesem Charakter wird das Manifestationsorgan Gottes oder der Sohn im alten Testament als der „Engel des Angesichts“ aufgeführt, in dem und durch den Jehovah Adonai erscheint. Der „Engel des Angesichts“

ist nach der Kabbalah dasselbe, was ebenda der „Fürst Metatron" oder der „Adam Kadmon" oder Originalmensch d. h. der Sohn ist (so wie Philo seinen „λογος" τον κατ εἰκονα ἀνϑρωπον nennt). Damit hängt zusammen, wenn nach einer rabbinischen Quelle der Rabbi Akiba sagte: „Wenn die Sache nicht geschrieben stände, so dürfte man sie nicht sagen. Die Israeliten haben zu dem heiligen Gott gesagt: Du hast dich selbst erlöst."

5. Der Sohn begab sich seiner geistigen Herrlichkeit d. h. Er okkultirte sie in den natürlichen Bestimmungen, um nun successiv und stufenmäßig aus Zeit und Natur in neuer Herrlichkeit die ganze volle Geistigkeit seiner Gottheit wiederzugewinnen. Indem aber durch die Schuld des Menschen der Nichtigkeitsproceß in der Natur ausbrach, der sich dann auch weiter in die Menschheit und Geschichte fortpflanzte, der von den Menschen aufgenommen und in den unsittlichen Geschichtsentwicklungen ausgeführt ward, so gerieth dadurch der Sohn selber nothwendig in eine wesentlich vertiefte Depression und Degradation, zugleich aber in ein positives Leiden, und zwar litt Er nicht nur unter dem Druck einer geistentfremdeten Natur, sondern auch und tiefer unter dem sittlichen Jammer, der Eitelkeit der Menschengedanken, der Bosheit ihres Herzens, ihrem nichtswürdigen Eigensinn und Trotz. Das wahre Subjekt des leidenden Gerechten im alten Testament ist der Sohn Gottes. Der Prophet redet von sich zugleich in der Person und dem Namen eines Andern, des absoluten Geistes. Er könnte nicht reden von einem schlechthin Zukünftigen, das in der Gegenwart noch gar nicht vorhanden wäre. Von Solchem giebt es keine Weissagung, sondern das gehört zu Dem, was Gott sich alleine vorbehalten hat.

6. Aber nicht nur den Sohn Gottes, sondern auch die reine Geisterwelt zog der Fall des Menschen, an den als an seine organische Mitte das ganze All hängt, in ein Mitleiden herab, und verfinsterte sie, trübte ihre Herrlichkeit und die Integrität ihres Lebens und Lebensgefühls. Dagegen hob sich von unten durch den Menschen die unreine Geisterwelt bis an

das Lichtreich empor, daher uns das Buch Hiob den „Teufel“ als Ankläger am Hofe Jehovahs vorführt.

7. Indem nun dieser innengeschichtliche Proceß sich in seinen Knotenpunkten auf den Boden der Menschengeschichte vermöge der Coincidität und Solidarität des Sohnes Gottes mit dem Menschengeschlecht hinauskehrt, bilden sich die Epochen der Offenbarung. Dieselben Bewegungen, in denen der Sohn seine völlige Entbindung als absoluter Geist in der Natur vorbereitet, vollziehen die Erziehung des Menschengeschlechts zum Geist, und sind die entwicklungsmäßig sich potenzirenden Organisationsmächte des neuen Geist-Menschen. Auch in dem Menschen kann das göttliche Wesen nicht so ohne Weitres zur Erscheinung gebracht werden, auch in ihm muß es entwicklungsmäßig sich anlegen und ausführen.

8. In den ersten Zeiten der Geschichte erscheint das Leben und Sinnen des Menschen ganz mit der Natur verwickelt, aus der Natur unmittelbar heraus-, in diese wieder zurückgehend, der Geist des Menschen als eine Kraft, ein Genie der Natur. Mit der Reflexion setzt sich eine Scheidung von Geist und Natur, Erhebung des Geistes über die Natur, durch. Aus dem Naturzustand geht der Culturzustand hervor. Allein die Reflexion ist nur eine formale Scheidung. Der Geist emancipirt sich von der Natur nur äußerlich; die (äußre) Natur wird ihm zwar Gegenstand, aber sie bleibt in ihm doch immer noch die innre Substanz und Macht, nur daß sie in ihm nicht mehr natürlich, sondern geistig, also nicht mehr concret, sondern allgemein und typisch ist, und in diesem Sinne von dem Geist aus in die äußre Natur zurückwirkt. Die Cultur ist die Form des geistigen Lebens, nicht das Wesen.

9. Zu allen Zeiten ist es das Religiös-Sittliche, das Vernünftige und Gute, das den Menschen frei macht von der Sünde, von dem Zufall der Natur und der Willkür der Selbheit. Das Religiös-Sittliche ist zu allen Zeiten gegenwärtig und thätig, aber zu jeder Zeit nach der Art der Zeit, nach der Lebensstufe der Menschheit. Dem Naturmenschen in natürlicher Concretheit, dem Culturmenschen als Abstraktion; in beiden aber nicht in seiner eigentlichen geistigen Concretheit, in

seiner Wahrheit. Kunst und Wissenschaft sollen in der Cultur und Bildung wie alle Lebensdarstellung des Menschen aus dem religiös-sittlichen Gehalt seiner Epoche hervorwachsen. Der des Religiös-Sittlichen vergessene Naturmensch ist eine Bestie; sein Glaube ist Aberglaube, seine Lebensdarstellung zügellose Rohheit und Wildheit. Die Bildung befreit allerdings, wie Lucretius ausführt, von abergläubischer Furcht, und setzt die zerfahrenen wilden Bewegungen der Natur in eine angenehme Harmonie. Wenn sie aber den Menschen keineswegs von der Sünde frei macht, so auch andrerseits nicht von der Natur. Auch die religiös-sittliche Grundlage vorausgesetzt, macht sich der Mensch so nicht von der Natur innerlich frei, er verallgemeinert sich nur und die Natur, bildet in sich die Natur zu typischen Gestalten Ideen aus, und beredet sich, daß es Geist sei. Um eine solche Erlösung aber handelt es sich hier, um eine Erlösung von der Natur, von der Veräußerlichung und Verzeitlichung des innersten Wesens und Lebens, eine Erlösung, die zwar jene andre von der Sünde in sich einschließt, aber nicht in sie aufgeht; es handelt sich um eine Entbindung des Geistmenschen, des ewigen Geistes und Lebens, in der zugleich die höchste sittliche Potenz einbegriffen ist. Hiemit erst eröffnet sich die wahre concrete Unsterblichkeit. Ohne das mag man mit so viel Sentimentalität von Unsterblichkeit reden, als zarte Seelen dazu im Stande sind, man bleibt doch der Zeit verhaftet, auch über die Grenze der irdischen Zeit über den Tod hinaus noch in der Macht der Zeit, und vermag nicht durchzubrechen in das Allerheiligste des wahren, des ewigen Lebens im Geiste. Es handelt sich um einen ewigen Sinn und Gesinnung, dem das Ewige real ist, wie es in ihm Realität hat, Persönlichkeit ist, und das ist der Glaube.

10. Alle Mittheilung und Verbreitung des Lebens vollzieht sich im Fortschritt aus einem allgemeinen Mittelpunkt in die Peripherie. Es sind daher immer einige religiös-sittlich vorzüglich organisirte Individuen, in denen sie sich concentrisch deponirt, und die dann die Aufgabe haben, den deponirten Lebensinhalt der Welt als ihrer Peripherie mitzutheilen. Die

Offenbarung vollzieht ihren Proceß zwar in der Zeit, doch im Innersten der Zeit; in jenen ihren Agenten den Propheten kommt sie dadurch zum Vorschein, zur Wirkung, daß sie dieselben in jenes Innre, jene Höhe hinaufrückt, wo sie ihr Leben, ihren Proceß führt.

11. Die Form, unter der sich die Offenbarung durch diese Erwählten den Menschen mittheilt, das Mittel, durch das sie sich denselben faßlich macht, ist ein dreifaches: Lehre, Wunder und Weissagung. Durch die Lehre geben sich die in dem jeweiligen Offenbarungsinhalt enthaltenen religiös-sittlichen Elemente kund — durch die Weissagung wird auf die künftigen Entwicklungen nnd vor allem auf die Erfüllung hingewiesen, zunächst nur den Sinn der jeweiligen Offenbarung als eines Moments in der ganzen Entwicklung zu wahren, und die Gegenwart der Zukunft entgegenzuführen — durch das Wunder giebt sich der in den beiden andern dargelegte Inhalt zugleich als Leben und Kraft Gottes zu erkennen. In dem Wunder liegt das Zeugniß, daß was auch hier als Lehrwort entgegentritt, nicht dieses allein ist, sondern daß es zwar durch und in diesem sich erkennbar und faßlich machend doch in Wahrheit als reale Lebensmacht in der Welt und in ihr wirksam ist; und ebenso daß wenn die Weissagung zwar auf eine ferne Zukunft hinweis't, doch was in der Zukunft, Dasselbe schon in der Gegenwart wirksam ist, das ewige Leben Gottes.

12. Die Entbindung des ewigen Geistes in der Natur ist, wie die Offenbarung eine Lebensmacht, so in Wahrheit ein physiologischer Proceß, der jedoch zugleich persönlichen sittlichen Werth hat. Somit bestimmt sich die Offenbarung auch nicht für ein einzelnes Vermögen, sondern für den ganzen Menschen und schließlich für seinen Lebensmittelpunkt, das Herz. Allein wie Alles, was in das Herz eingehn soll, zuerst in das Bewußtsein eingehn muß, so auch die Offenbarung. Die Offenbarung ist religiös-sittliche vernünftige Substanz. Sie wendet sich somit an die Vernunft und an das vernünftige Bewußtsein. Hier giebt sie sich in ihrer Natur ihrer unbedingten Gültigkeit zu erkennen. Von der Offenbarung zum Herzen giebt es keinen andren Weg als die Vernunft. Eben

diese ist daher auch das Prüfungsmedium, die echte Offenbarung von der falschen, die falschen Propheten von den echten zu scheiden. Es ist nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, was sich als Offenbarung giebt, die articulos fidei dem judicium nicht zwar eigentlich der ratio humana, sondern der mens humana (d. h. des *νους*, die ratio ist der sog. „gesunde Menschenverstand") zu unterwerfen. So ist der Mensch immer frei gegen die Offenbarung, und eben darin entwickelt er sie in sich zu einer persönlichen Constitution. Im Bewußtsein geht nun auch wieder die Offenbarung auf, und realisirt sich in ihm zu einem göttlichen Sinn einer göttlichen Gesinnung, in welcher der Mensch das Göttliche auf dieser Stufe innerlich und wesentlich, lebendig auf die Weise des Bewußtseins erkennt (I, § 20. V, § 6). Diese Erkenntniß muß sich denn objektiv und auf's höchste wissenschaftlich darlegen, beleben und solidiren. Das meint der Apostel, wenn er verlangt, daß man von seinem Glauben auch fähig sein solle, Rechenschaft abzulegen (*λογον διδοναι*). Denn der Glaube ist, wie Bernhard von Clairvaux richtig bemerkt, nichts andres, als das involutive (intensive unmittelbare) Erkennen.

13. Die orthodoxe Meinung ist die, daß die Vernunft durch die sog. Erbsünde dermaßen blind und lahm geworden sei, daß sie das Göttliche zu erkennen gar nicht mehr vermöge, sondern nur in civilibus externis rebus, wie Luther sagt, Geschick habe. Diese Meinung verwechselt die Vernunft mit dem gesunden Menschenverstand. Eben ihn nimmt der Rationalismus für die Vernunft und vindicirt ihm der Vernunft Rechte. Der Rationalismus ist der Standpunkt der gemeinen Alltäglichkeit. Das Alltägliche ist für ihn Maßstab der Wahrheit. Erschöpft sich ihm aller religiös-sittlicher Gehalt in einer spießbürgerlichen Rechtschaffenheit und Moralität, so faßt sich ihm auch alles Geschehn in den täglichen Kreislauf der materiellen Erscheinungen zusammen. Der Rationalismus ist die Gesinnung des gewöhnlichen Menschen, der Alles nach einer gewissen Mechanik, einem gewissen Schema thut. Diesem geht das ideale Organ rein ab. Das Geniale eben das Lebendige des Lebens existirt nicht

für ihn, es muß ihm alles eine Maschine, alles alltäglich sein, wie er alltäglich ist.

> Ja so sind sie! Schreckt
> Sie Alles gleich, was eine Tiefe hat,
> Ist ihnen nirgends wohl, als wo's recht flach ist,
> Das Ungemeine soll, das Höchste selbst
> Geschehn wie das Alltägliche.

Ein solcher ist einer Begeisterung völlig unfähig, will er empfinden, so wird er sentimental. Man sagt, der Nationalismus sei der Fortschritt. Aber er ist die absolute Stabilität. Alles Neue, Außerordentliche, das ewig Neue ist ihm ein Unordentliches, Revolutionares. „Gute Leute und schlechte Musikanten.“ Rechtschaffene Biedermänner und bornirte Köpfe. Gott aber ist Einer, der Großem nachstrebt, wenn er auch irrt, lieber als 99 dieser Gerechten. Ein Faust lieber als 99 Wagner. Wenn sie auf ihre Façon selig werden, so sind sie um diese Seligkeit nicht zu beneiden. Wenn es eine Seligkeit ist, so ist es doch eine Armseligkeit. Sie setzen sich wider das Göttliche, wenn sie sich wider das Außerordentliche setzen. Denn Gott ist der, bei dem das Außerordentliche das Ordentliche ist.

14. Diejenigen, welche die Wunder und Weissagungen, den ganzen Verlauf der heiligen Geschichte als Ergebniß eines „mythebildenden Processes“ ansahen, haben doch nicht umhin können, in der Fabel einen ewigen Kern, die „erhabene Moral“ den vernünftig-sittlichen Inhalt anzuerkennen. Sie haben aber dabei nicht bedacht, daß mit dem Letztern ein Mythe bildender Proceß schlechterdings unverträglich ist. Denn ein solcher Proceß setzt eben nur da an, wo eine Abweichung von dem Sittlichen in's Sinnliche stattfindet, und ist eben die Uebertragung des Vernünftig-Sittlichen in das Sinnliche.

15. Was endlich sollen wir sagen von jener Meinung der Orthodoxen, danach in den der Erfüllung vorausgehenden Offenbarungsstufen die Vorschriften nur gegeben seien, um den Menschen zur Erkenntniß seiner Unfähigkeit, sie zu befolgen, zu leiten, die Weissagungen, ihm in der Verzweiflung Trost und Aufrichtung zu gewähren? Sollte Gott wohl einen Bund

mit dem Menschen machen, ohne daß der Mensch fähig oder von Gott befähigt wäre, ihn zu halten? Und sollte wohl Gott Ungerechten sich offenbaren und mit ihnen wie mit Freunden verkehren? Und wo ist denn das Zeugniß, daß die Urkunde, wenn sie z. B. von Gerechten spricht, je in Euphemismen rede? Und wer möchte bei ernstem Nachdenken wagen, zu behaupten, daß Gott mit den Menschen ob auch die wohlgemeinteste — Komödie gespielt habe? In der That nichts kommt dieser Meinung an Absurdität gleich.

16. Das Wunder ist nicht ein Zauberkunststück, das Etwas aus Nichts macht. Es hat einen substantiellen Grund, nur nicht in dem peripherischen und materiellen Naturzusammenhang. Es beruht auf der Suspension dieses Zusammenhangs, womit die Kräfte entbunden werden, und in eine unmittelbare Thätigkeit treten. Wenn der Magnetiseur die Kranke heilt, eine Mutter durch ihre Imagination das Kind in ihrem Leibe zum Krüppel schlägt, so ist das auch ein Wunder. Aber in dem Offenbarungswunder ist der Geist in seiner ewigen Lebendigkeit der Magus, denn er ist ja der Meister des Lebens und der Herr über die Principien der Natur. Und indem er sie zu einer Wirkung bewegt, prägt er dieser Wirkung seinen Charakter auf. Das Offenbarungswunder ist ein Wahrzeichen, ein aufgehobener Zeigefinger, anzuzeigen, daß etwas lebendig Göttliches gegenwärtig ist.

17. Der Prophet steht mit seinem Gesicht in dem göttlichen Innern der Welt und Geschichte, und so sieht er in dem, was in der Gegenwart fortlaufend geschieht, zugleich schon die Zukunft, die in der Gegenwart zwar noch nicht effektiv, doch schon potentiell ist, deren Züge auch schon die Gegenwart trägt. Der Prophet verkündet das sich in der Gegenwart innerlich Vollziehende, aber doch so, daß das Zukünftige darin erkannt wird. So auch, wenn er von den Geschicken der Völker redet, legt er den innern Proceß dar, die innre Fäulniß z. B., in der sich ein unsittlicher Entwicklung ergebenes Volk befindet. In der Geschichte walten dieselben physiologischen Processe wie in der Natur, nur daß sie sich persönlich vermitteln. Ist ein Grund gelegt, so gehen aus diesem, wenn auch persönlich,

doch alle Momente mit Nothwendigkeit hervor und führen sich zum Ende, vorausgesetzt, daß jener Grund festgehalten wird. Unter dieser Voraussetzung zeigt der Prophet in dem innerlich Gegenwärtigen das Zukünftige, zugleich jedoch zu einer Mahnung, um die Menge zur Besinnung zu führen und zur Umkehr zu bewegen.

18. Wir beginnen sofort in dem Punkte, wo die Offenbarung staatsbildend wird, nicht als ob der Staat selbst, die jüdische Theokratie Offenbarungssubstanz gewesen wäre, sondern die Offenbarung bildete ihn sich aus der Natur nur zu einer festen Basis und Schranke an, innerhalb deren sie sich nun frei von den Fluxionen der Ereignisse entwickeln und darstellen könnte, zu einem Erziehungsmittel zugleich, um auf sie vorzubereiten (παιδαγωγια εἰς χριστον), daher sie denn in ihm auch in allen Punkten Anknüpfungen anlegte. Z. B. wenn es heißt: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen", „Du sollst deinen Bruder nicht hassen. Du sollst nicht rachgierig sein, nicht Zorn halten. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst", ferner: „Liebe den Fremdling als dich selbst" — alles Dieses sind Elemente, welche über das eigentliche Gebiet der Staatsgesetzgebung hinausgehen, und in dem Natürlichen die Offenbarungstendenzen bereits anlegen. Die letztern fanden nun ihre Exegeten und Agenten in den Propheten. Durch diese vollzog sich auf der durchaus stabilen Grundlage der staatlichen Struktur der lebendig fortschreitende Proceß der Offenbarung. Daher war das Prophetenthum zwar officiell sanktionirt, aber nicht selbst Faktor der officiellen Organisation, sondern frei sich bewegend und beweglich innerhalb der festen krystallinischen Staatsbildung.

19. Im Cultus symbolisirt sich das Verhältniß von Gott und Mensch. Aber alles religiöse Symbol ist zugleich Sakrament, d. h. die unsichtbaren Kräfte Gottes und des Menschen nehmen in ihm die Basis und das Mittel, darin sie sich für einander fassen und vermitteln. Der Mittelpunkt des Cultus ist das Opfer. (Dies gilt auch für die christliche Kirche. Allein wie in der ältern Kirche neben dem priesterlichen Opfer der Messe noch die Agapen einhergingen, so soll

die Messe ein sakramentaler Akt für alle Welt, das Abendmahl als Agape aber nur ein interner Akt der Gemeinde der lebendigen Christen sein). In dem Opfer, das der Mensch selbst bringt, stellt er nur seine Selbstheit und Eigenheit dar, die er an Gott aufgiebt. Dagegen in dem Versöhnungsopfer, das der Hohepriester für alles Volk darbringt, sammelt und entbindet Jener als Stellvertreter Gottes durch die Handauflegung alle göttlichen heiligen und heiligenden Lebenskräfte für das Volk. Worüber man das Weitere in Bähr's geistvoller „Symbolik des Mosaischen Cultus" nachsehen mag.

20. Der Gottmensch Jesus Christus ist Hohepriester und Opfer zugleich. Sein Sühnopfer, durch das er die Menschheit von der Natur und dem in ihr ausgebrochenen Nichtigkeitsproceß erlös'te, war sein natürlicher Tod, durch den er seine höhern gottmenschlichen Kräfte entband, und damit innerhalb seiner Peripherie, der Menschheit, in Aktion setzte. Das jüdische Versöhnungsopfer war der irdische Vollzug des durch die ganze vorchristliche Zeit sich entwicklungsmäßig vollziehenden Gottesopfers — der Bindung, Sammlung und Manifestation der göttlichen Lebenskräfte in den natürlichen Vasen. Indem der Sohn in die Natur hinabstieg, und seine Herrlichkeit in ihr occultirte, ward Er in der That das unmittelbare Lebensprincip der Natur und der Menschheit. Als solches ward Er durch das Opfer in den Menschen sittlich, aber nichtsdestoweniger physiologisch wirksam. Allein wie die Menschen natürlich waren, so war auch die Wirkung natürlich — äußerlich, und darum und nicht als ob das Opfer überhaupt keine reale Wirkung hatte, heißt der alttestamentliche Kultus ein bloßer Dienst im Schatten und im Bilde entgegen der Wahrheit, d. h. dem reinen Leben und der reinen Kraft des absoluten Geistes. Und daher, als die Offenbarung sich in sich selbst sammelte, um ihre höchste Wirkung gleichsam ihre Blüthe hervorzubringen — in der Menschwerdung des Sohnes, da entzog sie selbst den alttestamentlichen Opfern ihre Autorität durch die Propheten, eben durch deren Ersten sie dieselben gestiftet und angeordnet hatte.

21. Wenn nun allerdings der Sohn, indem er Mensch ward, sich in seiner geistigen Kraft und Klarheit von der Natur frei machte, so war doch auf der andern Seite die Menschwerdung zugleich die tiefste Stufe der Erniedrigung. Denn der Sohn, während er vorhin doch ἐν μορφῃ θεου war, d. h. zwar entäußerter Gott als unmittelbares innres Lebensprincip der Natur, aber doch immer Gott war, und als Solcher in einer universellen Sphäre wirkte, so konnte er nicht als Mensch unmittelbar in das Mitleben der Geschichte eintreten, ohne dieser Gottgleichheit (του εἶναι ἰσα τῳ θεῳ) zu entsagen, und sich auf eine individuelle Weise einzuschränken. Und so kamen nun für Ihn an diesem Punkte auch alle Folgen der menschlichen Sünde zu Tage, und steigerten sich zugleich in ihre Potenz. Die vereitelte Natur wirkte widerstrebend, und flocht in den innern persönlichen Proceß und seine Darstellung ihre Schmerzen. Vermöge ihrer Unangemessenheit gegen den Geist bot sie der innern geistigen Herrlichkeit nur die Erscheinung der „Knechtsgestalt" (μορφη δουλου).

22. Ferner je größer eine Menschenseele, um so tiefer und weiter ist ihr Mitgefühl. Der Gottmensch, das organische Centralwesen der Menschheit aller Zeiten litt nicht nur die Leiden, die ihm aus seiner natürlichen Organisation flossen, sondern in einem sympathischen Verhältniß zu aller Welt stehend, fiel aller Menschen, ja aller Natur Noth und Angst auf ihn. Dazu kam die natürliche Bornirtheit der Gutwilligen, die Opposition der Böswilligen, die Trägheit und der Trotz des natürlichen Menschen, der ganze Jammer der unendlichen Liebe, nicht verstanden, ja gehaßt zu werden.

23. Aber eben indem er alles dieses moralische und physische Elend auf sich nahm, konnte er es den sich ebenso in ihm entbindenden und sammelnden heiligen geistigen Gotteskräften exponiren und in ebendenselben organisch physiologisch aufheben. Die innige physiologische Gemeinschaft mit aller Welt, die organische Abhängigkeit aller Welt von ihm, die er mit seiner Menschwerdung vollendet, und in der er das Elend

aller Welt sich, d. h. seiner heiligen geistigen Gotteskraft auflegte, befähigte ihn durch organische Ueberwindung desselben in sich — das Princip in sich anzulegen und auszuführen einer andern Generation als derjenigen des Urmenschen, einer Generation einmal der Geistmenschen entgegen den natürlichen Menschen (ἀνϑρωπος πνευματικος entgegen dem ἀνϑρωπος ψυχικος), sodann der Heiligen entgegen den Sündern, also kurzweg da die Sünde die Regel (die freilich nicht ohne Ausnahme) der bisherigen Geschichtsentwicklung, einer Generation der Heiligen im Sinne des Geistes entgegen denjenigen, die sich sittlich in den Proceß der Eitelkeit der Natur verwickelt hatten, und insofern der ersten Sünde eine wenn auch durchaus frei, also mit der Möglichkeit des Andersseins gewollte, doch immer organische Succession geliehen hatten. Wobei eben besonders noch hervorzuheben, daß wie keineswegs den ersten Menschen seine Sünde von der Höhe eines Lebens in Geist und Wahrheit in die Entäußerung eines Lebens in und aus der Natur hinabstürzte, sondern der erste Mensch von Anfang an natürlicher Mensch war und durch seine Sünde eben die Natur ihm nur entartete, so auch die Sünde der Menschen, mit der der Gottmensch zu handeln hatte, keineswegs in ihrer Unfähigkeit für den Geist und die Wahrheit (τα του πνευματος) bestand, sondern einfach in der Abweichung von den Typen des Vernünftig-Sittlichen innerhalb ihres Lebensstandpunktes. Daher denn auch die Restitution, als welche die Erlösung sich zugleich hinstellte, keineswegs auf die Ausbildung des psychischen Menschen zum Geistmenschen sich bezog — denn in dieser Hinsicht war sie in Wahrheit Vollendung πληρωσις, — sondern darauf, daß sie in dieser πληρωσις zugleich die Kräfte in sich befaßte, die Sünde radikal zu tilgen, sowie auch ihre Folgen die Vereitelung der Natur aufzuheben. Wenn aber jene Unfähigkeit für das Geistige den Menschen zum Vorwurf gemacht ward, so konnte das eben nur da geschehen, wo die vorhergegangenen Offenbarungen dem Menschen zugänglich waren, und während sie ihn auf die Erfüllung innerlich vorbereiten sollten, dennoch von ihm nicht verarbeitet worden waren.

24. Die Mission des Gottmenschen bestand nun einfach darin, nachdem durch Gründung einer Gemeinde die Fortpflanzung seines Geistes gesichert war, zu leiden und zu sterben — d. h. sein natürliches Wesen real physiologisch in seinem geistigen aufzuheben, und die natürliche Beschränkung zu einem Organ des Unbeschränkten machend, seine gottmenschlichen erlösenden Kräfte zu entbinden. Der Tod ist in der vereitelten Natur eine physische Nothwendigkeit. Mehr war er faktisch auch zunächst für den Gottmenschen nicht. Allein, wie sich nun einmal die moralische Welt geartet hatte, wie sich ferner alle Opposition der unmoralischen Majorität gegen das Gute dem Gottmenschen gegenüber concentriren und potenziren mußte, so mußte auch der Tod des Gottmenschen ein gewaltsamer werden, und die Manifestation des Hasses gegen das Gute sich in der Vernichtung seiner (sinnlichen) Existenz, im Morde, gipfeln. So mußte sich das symbolische Bild vollenden, indem in diesem wahrhaft weltgeschichtlichen Justizmord der Unschuldige für den Schuldigen gerichtet ward, um ihm die Möglichkeit der Restitution zu gewähren; nicht als ob in Wahrheit der Tod Jesu diese Bedeutung einer Lösung der Schuld gehabt hätte, sondern dieses ist eben nur das Bild, das Symbol seiner wahren Bedeutung, die hier in den Vorstellungskreis und Sprachgebrauch des politischen Rechts übertragen wird.

25. Es ist natürlich, daß ein Leib, eine Natur, so lange sie diese den Kainsstempel tragende Natur ist, nicht an der Ewigkeit participiren kann. Als solche, die sie ist, muß sie im Tode bleiben. Hätte nun der Gottmensch seine Natur nicht reorganisirt, d. h. in seiner Natur nicht die centripetale Potenz wieder zur Manifestation herausgeführt, so wäre damit der Gott als bloßer Geist in die Ewigkeit zurückgegangen. So aber würde Er zu der Menschheit wieder keine organische Beziehung mehr gehabt haben; diese organische Beziehung hat Er ja nur in der Natur, durch deren Verbindung mit dem Geist das menschliche Wesen gesetzt ist. Der Gottmensch mußte also auferstehn, sein ganzes Lebenswerk hing an diesem Punkte. Auf der andern Seite konnte aber sein Leib auch gar nicht im Tode

bleiben. Denn da doch hier der Geist mit der Natur Ein organisches Ganze eben der Gottmensch war, so mußte eben auch der Leib oder die Natur des Gottmenschen an dem Uebergang des Geistes in die Ewigkeit theilnehmen.

26. Damit nun entwickelte zugleich der Gottmensch in sich die Fähigkeit, die Natur physisch zu regeneriren, eine Regeneration, die sich aber naturgemäß nur nach dem Schluß des sittlichen Regenerationsprocesses vollziehen konnte.

27. Im Allgemeinen ist man der Ansicht, daß die Erlösung nur Regeneration der in Folge der Sünde moralisch und physisch corrumpirten Menschheit und Natur sei, und ohne die Sünde also gar nicht erfolgt sein könnte. Diese Ansicht setzt voraus, daß entweder die Tugenden derjenigen Menschen, die vor dem Christenthum lebten, glänzende Laster seien, oder was auf einem niedern Standpunkt Tugend ist, auf dem höhern bereits Sünde sei, was ja beides absurd ist. Gäbe man zu, daß in jener Zeit die Sünde nur partiell und mit Tugend durchbrochen gewesen sei, so wäre zu erwiedern, daß auch nach der Zeit auch der Beste sich von Befleckung nicht freisprechen kann, also in dieser Hinsicht ja nichts geändert sei. Ist aber nur die Möglichkeit der Tugendhaftigkeit vor der Zeit des Christenthums vorhanden, und giebt es wirklich tugendhafte Menschen auch vor dieser Zeit, so wäre für Diese die Erlösung, wenn dieselbe gar keinen andern Sinn hätte, somit überflüssig. Gott aber wird nicht für eine bloße Majorität Mensch. Jedoch in dem Lebens- und Gesichtspunkt des Christenthums zeigt sich ein prägnanter Unterschied und theilweise Gegensatz nicht nur in Betreff dessen, was Sünde ist, oder was nur erlaubt, sondern auch in Betreff dessen, was das sittliche Ideal ist, und wir erkennen leicht, daß wenn die Tugend der alten Zeit auch immerhin Tugend ist, doch die christliche Tugend nicht nur gradweise, sondern principiell höher ist. Und hier befinden wir uns an dem Punkte, wo wir nach allen Seiten gerecht werden können.

27. Weiter wird die Sache so erklärt: Der Mensch hat sich mit seiner Sünde gegen Gott verschuldet. Durch diese Schuld ist er von Gott feindselig getrennt. Bevor also die

Schuld nicht getilgt ist, kann er die Einwirkungen der göttlichen Gnade nicht empfangen. Selbst aber kann der Mensch seine Schuld nicht tilgen, da er ganz bei dieser Tilgung darauf-gehen würde. Nur der Unschuldige, der Gottmensch, indem er des Menschen Schuld auf sich nimmt und seine Strafe trägt, tilgt die Schuld und versöhnt den Menschen mit Gott. Wir sahen schon, daß alles dergleichen eine bildliche Redeweise ist, die hier ernsthaft genommen wird. Es handelt sich hier weder um ein bürgerliches Verbrechen noch um einen bürgerlichen Richter. In allem Organismus darf eine Verkehrtheit nicht zum Bestehn gelassen, sondern sie muß aufgehoben werden. Der Staat hat nur die That zu behandeln, und wie die That nur ein äußerliches Faktum ist, so kann er sie auch nur auf dieselbe Weise erwiedern, und die verbrecherische That durch die genau entsprechende Gegenthat, die aber hier nicht individuelle That, sondern Bethätigung des ganzen Organismus gegen das Individuum, oder vielmehr des organisatorischen Princips in diesem Organismus, des Gesetzes ist, — aufheben. Solche Reaktion des Gesetzes gegen das Verbrechen ist die Strafe. Der Verbrecher ist als solcher mit dem Gesetz entzweit, und ihm ein seiner verkehrten Thätigkeit entsprechendes (verkehrtes) Leiden schuldig, und er lös't diese Schuld eben damit ein, daß er die gesetzliche Strafe leidet. Allein in dem Gebiet, um das es sich hier handelt, wo die Persönlichkeiten innerlich selber eintreten, wo die wesentlichen Beziehungen allein walten, kann von einer Schuld in diesem äußerlichen Sinne nicht die Rede sein. Die innere persönliche Sündhaftigkeit, nicht die That für sich, trennt die Creatur von Gott. Es hängt aber von der Natur derselben ab, ob sie absolut trennt oder relativ. Nemlich ist die Sünde nur partiell in der Creatur ausgebildet, ist sie dazu nicht in ihrer eigentlichen reinen Gestalt und Wirkung, so ist damit die Möglichkeit ihrer Aufhebung, somit auch der Aufhebung der Trennung des Menschen von Gott gegeben. Ist dagegen die Sünde unbedingt und völlig in der Creatur ausgewachsen und figirt, so hat mit dieser Creatur das Göttliche auch keinen organischen Zusammenhang mehr, diese Creatur ist also nicht zu bessern und zu

versöhnen. Das erstre Verhältniß findet nun im Allgemeinen für den Menschen statt. Aber nicht daß eine gewisse Schuld getilgt, sondern daß er von der Sünde gereinigt, und je mehr er von derselben gereinigt wird, das versöhnt ihn mit Gott. Das ist also die Sühnung für den innern Menschen, die innre sittliche Reinigung von der Sünde und die damit in Verhältniß sich vollziehende Bildung eines neuen Sinnes. Außerdem sieht man ein, wenn ja der Gottmensch eben jene Stellvertretung und Genugthuung durch seinen Tod am Kreuze leisten soll, wie incongruent ein zeitlicher Tod gegen ein persönliches, folglich ewiges Verhalten ist. Oder sollte man sich bis zu jener Ungeheuerlichkeit versteigen, zu sagen, der Gottmensch habe dem ewigen Tode sich unterzogen? Dann vielleicht ließe sich dabei noch etwas denken, wenn man, das Menschliche weniger in die Verbindung von Natur und Geist als wesentlich nur in das Geschöpfliche setzend, den Gottmenschen sich aus dem Absoluten und einem geschöpflichen Individuum bilden ließe, so daß also Dieses jenen Tod litte. Allein wohl lassen sich correlate Gegensätze zu Einem organischen Ganzen vereinigen, aber nicht Widersprüche. Das Absolute und das Geschöpf können nie in die Einheit der Person zusammengehn. Und außerdem, läßt sich die Möglichkeit denken, daß Einer dem Proceß der Endlichkeit des Todes unterliege, ohne selbst persönlich endlich, böse zu sein?

28. Der Proceß des Christenthums in der einzelnen Persönlichkeit ist ein realer physiologischer Proceß, in welchem die natürliche Form und Bestimmung des innern Lebens und Bewußtseins aufgelöst, und in Leben und Bewußtsein die geistige ausgeführt wird. Da wird das ganze Genüge, das der Mensch an der Natur findet, aufgestört, die Wurzeln, die der Mensch in das gegenwärtige Leben hineingetrieben, ausgerodet, und so viele und tiefgehende Lebensbezüge abgeschnitten. Der Proceß ist also nicht ohne den Schmerz, den das Absterben eines organischen Lebenstheils nothwendig mit sich führt. Aber er giebt Alles wieder, Alles was sittlich intellektuell und physisch ein Gut ist in dieser Welt, nur daß sich der Mensch nicht mehr daran aufgiebt. Er giebt einen erhabenen

Indifferentismus, eine Hoheit über alles Natürliche, und ebendamit einen freien, heitern und besonnenen Genuß. Denn er negirt nicht die Natur und die natürlichen Beziehungen, so viele unter ihnen Originalzüge göttlicher Urheberschaft (κτισις) sind, sondern er ordnet sie den geistigen unter und macht den Menschen innerlich von ihnen frei. Das „Haben, als hätten wir nicht," ist das Geheimniß des Christenthums.

29. Der Christ lebt über aller zeitlichen Form und Mittel in einer reinen unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott im Geiste, in einer ewigen Gegenwärtigkeit in Gott, und Gottes in ihm, in einer ewigen Lebensthätigkeit in Gott und aus Gott und Gottes in ihm und durch ihn. Und dies ist sein Gottesdienst, ein Cultus ohne alle Hüllen und Symbole. In der Zeit ist er doch dem Wesen nach über der Zeit in der Ewigkeit, ewig. Er ist als organisches Lebensglied mit dem Gottmenschen, in ihm mit Gott organisch eins, darin und dadurch auch mit allen Menschen, weiter mit allen Creaturen. Ethisch ist Dieses die Liebe. Insofern er so organisches Lebensglied in einem universellen Organismus ist, dessen organisches Princip unmittelbar der Gottmensch Christus ist, jedes Glied eines Organismus aber sein wahres Selbst nicht in sich, sondern in dem Princip seines Organismus hat, „lebt nicht er, sondern Christus lebt in ihm." Und sofern Christus der Sohn Gottes ist, ist auch er in Christus Gottes Sohn, und weil Sohn auch Erbe, d. h. er tritt in den ganzen Genuß göttlicher Lebensherrlichkeit, die eben in der organischen Verbindung oder der Liebe wahres Gemeingut ist.

30. Im Christenthum erlöschen die Einzelrechte und Einzelbezüge, und der Mensch hat zu den andern Menschen nur das Verhältniß, was er in Gott hat, und in Gott sind alle Menschen Eins. Sie sind das in Gott, d. h. ihrer Idee nach. In Wirklichkeit sind sie auch wider Gott, gottlos, allem Guten feind. Insofern als sie wider Gott sind, und Gott wider sie, ist auch der Christ wiederum ihr Feind. Wenn individuell alle Ausschließung, aller Gegensatz negirt ist, in der absoluten Beziehung tritt der Gegensatz wieder ins Leben. Und wie der Mensch ein specifisches Verhältniß der Lebensinnigkeit hat mit

Allen, die mit ihm wirklich in Gott sind — so ist ebenso der Haß und Zorn gegen die Bösen und Schlechten ein natürlicher und nothwendiger Lebenscharakter des Christen, jedoch daß er, wie er seiner Natur nach völlig transcendent ist, nicht durch physische Mittel seine Aeußerung nehme. Kurz Liebe und Haß werden aus dem Einzelnen in das Absolute, aus dem Natürlichen in das Geistige, aus der Erscheinung in die Idee erhoben. In diesem Sinne potenzirt das Christenthum den ganzen Menschen.

31. Leben und Geist bedarf um auf Erden zu bestehn, eines Körpers, eines Aeußern; um sich nicht zu verflüchtigen, einer festen überlieferten Form und Basis. Auf dieselbe Weise bedarf das Irdische eines Mittels und Uebergangs, um zu Leben und Geist hinaufzusteigen. Die Menschheit, in der Natur befangen, muß zum Geist erzogen werden. Leben und Geist müssen sich veräußern, um die Menschen zu verinnern. Sie werden damit Symbol Cultus, und diese geben den Gehalt der Kirche. Die Kirche durchdringt und verklärt die natürlichen Verhältnisse, und bildet in ihnen ihre jene selbst übersteigenden Zwecke aus.

32. Die Jüdische Kirche war bestimmt, dem Christenthum als solche Form und Basis zu dienen. Leben und Geist hatte seine Organe in den Propheten, und das Christenthum ist nur der vollendete Prophetismus. Als die jüdischen Institutionen durch eine sittliche Nothwendigkeit zerfielen, mußte sich das Christenthum selbst die neue Basis formiren. Indem es sich aber zu einer Kirche veräußerte, gestaltete sich diese Kirche vermöge der schlechthin absoluten Bedeutung des Christenthums nothwendig zu einer Universal- oder Weltkirche, welche alle Besonderheiten, wie sie durch Nationalitäten und Staaten gegeben sind, in sich einschließend, ihre universalistische Einheit in der Spitze eines Weltpriesterthums (Papstthums) realisirt. Dies Ganze ist die schlechthinige Nothwendigkeit und Gültigkeit, auf der die katholische Kirche ruht, und womit die zufällige Combination der Ereignisse nichts zu schaffen hat, wie auch aller falscher Ansatz späterer Zeiten daran nichts ändert.

33. Die Kirche gehört der irdischen Societät an, der Christ lebt in einer Societät, deren sociirendes Princip über Zeit und Raum Gott selbst im Geist und in der Ewigkeit ist. Und ob er zwar nach seinem äußern Menschen Kirche und Staat unterthan ist, ist er doch seiner wahren Natur nach ihnen wesentlich enthoben.

34. Historisch war der die Bildung der äußern Kirche bewegende Trieb das Bemühn, die Allgemeinheit und Reinheit der Lehre confusen Abenteurern gegenüber aufrecht zu erhalten. In dieser Rücksicht berief schon Ignatius sich auf die apostolische Tradition, auf eine bestimmte ererbte Praxis der genuinen Auslegung, die in dem Bischof als unmittelbarem Nachfolger der Apostel ihr geweihtes Organ habe. Allein der Uebergang war überhaupt auch schon darin gegeben, daß die Christen an den verschiedenen Orten sich zu einer Gemeinde zusammenthaten, die Gemeinden mit einander in Verbindung traten, und von den Aposteln eine sowohl für jede gemeinsame als für alle allgemeine äußre Organisation und Verfassung empfingen. Schon in diesen ersten Gemeinden waren Unterschiede der persönlichen Entwicklung der Einzelnen im Christenthum. Auch in dieser Beziehung waren die Zustände, wie sie sich nun seit Jahrhunderten unter einer Kirche stellten, vorbereitet. Schon im zweiten Jahrhundert habilitirte sich die Kirche mit dem Unterschied von Priester und Laien, mit dem Unterschied ferner von kirchlichen Cultushandlungen und privaten christlichen Lebens- und Frömmigkeitshandlungen, wie der Eucharistie (Messe) von der Agape, mit der ganzen modifizirten Analogie des alttestamentlichen Cultus. Die kirchlichen Bildungen suchten nun einen Mittelpunkt. Sie konnten ihn nur in Rom finden. Dort hatten Petrus und Paulus gelehrt und gelitten, dahin also wies die genuine Lehrfolge, wie schon Irenäus hervorhob. Die spätern großen Kirchenlehrer, die Tertullian, Origenes, Novatius, Athanasius, Epiphanius, Hieronymus, Augustin, waren sich alle dort begegnet. Dort auch war das Herz der politischen, der ganzen öffentlichen Welt. Hernach schrieb der angebliche Areopagit seine berühmten Bücher „über die himmlische und

kirchliche Hierarchie", in der zuerst die Kirche als Bild und Symbol sowohl wie als Mittel und Pädagogie als Vorhof von dem Heiligthum der unsichtbaren Gemeinde unterschieden ward. Damit war die Kirche als solche constituirt. Von dem bald darauf entbrennenden Kampf des Papstthums und Kaiserthums lag die Schuld zunächst an den Kaisern, welche die Päpste wie untergeordnete Beamten des Reichs behandeln wollten. Die Reaktion trieb sich unter den Leidenschaften des Streits auf die Spitze und schlug in das umgekehrte Bestreben um, den Staat von der Kirche abhängig zu machen. Unter diesem Streben ward die Kirche corrumpirt. Es zeigten sich hauptsächlich folgende Uebelstände: 1. Anstatt die Obern der Idee dienten, mußte die Idee ihrer Herrschsucht und Besitzsucht dienen. Daher trat an die Stelle der innern Autorität des Religiös-Sittlichen weltliche Politik und Gewalt. 2. Während das Haupt nur unter Mitwirkung der Glieder regieren soll, ward die Selbstständigkeit der Bischöfe aufgehoben, und alle Gewalt in dem Papste despotisch centralisirt. Daher schreibt sich auch der Grundsatz der Unfehlbarkeit des Papstes, was soviel heißt als wo im Staate der Wille des Monarchen Gesetz ist, dieser die unbeschränkte legislative Gewalt hat. 3. Dann wurden auch alle Prärogativen der unsichtbaren Gemeinde auf die sichtbare Kirche übertragen, und in Folge davon die äußern Cultushandlungen direkt für die innern Lebenshandlungen substituirt. Daher der Grundsatz: extra ecclesiam nulla salus, der nur für die unsichtbare Gemeinde (den göttlichen Reichsorganismus) gilt. 4. Endlich wurde auch das Dogma, das seiner Natur nach nur die allgemeinen Grenzpunkte bezeichnen soll, zu einem bis in's Einzelne entwickelten System ausgeführt, das der freien Bewegung keinen Raum übrig ließ. Diese lethalen Uebelstände verfehlten nicht zu allen Zeiten ihre Propheten zu finden. Nichts gleicht an sittlicher Schärfe Dem, was Bernhard von Clairvaux in seinem Buch „über die Betrachtung" dem Papst Eugen vorhält. So auch lehrten schalten und verurtheilten Hugo von St. Viktor, Dante Alighieri, Ekhart und Tauler und die sog. Gottesfreunde; ja sie widersetzten sich direkt, wie von den

letztgenannten der Chronist Specklin berichtet, in ihrem Kreise schlechten und unheilvollen Anordnungen. Aber indem sie die Krankheit heilen wollten, wollten sie nicht den Leib tödten. Schonungslos gegen die Corruption, kamen sie der Kirche mit Ehrfurcht entgegen. Allen den Genannten war es Grundsatz, daß der wahre Christ das sei und darin frei sei, daß er das im Wesen habe, was die Kirche äußerlich als Bild und Mittel hat. Luther, auf Grund einer abstrusen Ansicht über die Wirkung der Taufe (die als Kindertaufe doch am wenigsten aus der Schrift zu beweisen ist, und deren Gültigkeit als solcher rein auf „Tradition" beruht), gab durch die Taufe jedem Getauften diese Rechte, und übertrug dieselben somit auf die äußre Societät. Und indem er so die Stände und die Fürsten autorisirte, dem Papste und der Kirche Gesetze vorzuschreiben, gab er dem politischen Interesse Macht über die Kirche, und entband die revolutionäre Willkür. Vor allem fehlte ihm wie allen Revolutionärs aller Sinn für ein göttliches Recht, eine höhere vernünftige Gültigkeit der historischen Entwicklung. Daher verwarf er schlechthin Alles, was nicht aus göttlicher Autorisation geschrieben stand, ohne zu bedenken, daß dann auch der Staat ohne Weitres nach eines jeden Demagogen Kopf revolutionirt werden dürfe, weil auch er sich durch die historische Entwicklung, und nirgends durch ausdrückliche göttliche Institution ergeben hat. Die Bibel ist das Gesetz- und Lebensbuch für den „Christenmenschen", aber nicht für die Kirche. Die Kirche beruht auf der Tradition, d. h. dem von göttlicher Idee inspirirten geschichtlichen Proceß.

35. Mit der Vollendung und Totalisirung der sei es göttlichen sei es widergöttlichen Constitution des Ganzen im Inbegriff aller Einzelnen tritt als Ende der Geschichte, in dem zugleich die Reorganisation der Natur ansetzt, nothwendig die Scheidung ein; es scheidet sich, was gar nichts mehr mit einander gemein hat, vielmehr das Gute scheidet das Böse von sich. Diese organische Ausscheidung ist das Gericht. Die ganze Geschichte ist nun nur noch das entwicklungsmäßige Ausreifen der Menschheit. Die Vollendung der Reife ist das Gericht. Das Princip der Reifung im

geistig Guten ist Christus; derselbe daher die Kraft des Gerichts. Was in den Menschen ein Ausreifen ist, ist von Seiten des Christs ein Kommen zum Gericht.

36. Der Sohn ging darum vom Vater aus, und entäußerte sich dem Vater, damit Er alles, was er in dieser Mission sich assimilirte, dem Vater wieder zubringe. So führt er nun endlich wieder sich, und mit sich die Menschheit, und mit der Menschheit das All in die Theilnahme ein der entzückenden Klarheit, des ewig Gleichen. Nachdem er sich Alles unterworfen, unterwirft er nun sich und Alles wieder dem Vater, damit endlich Gott sei Alles in Allem.

Das ist das letzte Geheimniß des Christenthums und der Philosophie. Die Schleier sind gefallen. Das jahrtausend alte Räthsel der menschlichen Existenz ist gelös't, und die Lösung dieses Räthsels ist das recht verstandene Christenthum.

Wir fanden, daß die Wahrnehmung und Erfahrung uns nur eine Masse der Erscheinungen zutrage, die als solche völlig halt- und gehaltlos durcheinanderliefe. Die Philosophie stellt ihre ersten Lebensbewegungen in dem Bemühen dar, für die flüssige Masse des blos Aeußerlichen das Innre, wie für die Sammlung der Wörter den Sinn zu finden, worin Jenes sich fixire und begründe. Allein von Anfang völlig unwissend, erreichen wir nur eine unsichere Wissenschaft und einen dunkeln Zusammenhang auf vielfach verschlungenen Umwegen. Die Gebundenheit, in der einmal unser eigenstes Wesen daniederliegt, kommt uns auf allen Schritten peinlich entgegen. In lebhafter und sinnlicher Verbindung nur mit der letzten Schranke und Gestalt, in der das Leben sich selbst entäußert, auf der es sich basirt und fixirt, um seine reinen Lebenswirkungen in sich selbst im Geheimen zu entfalten, finden wir uns aus dem verborgenen Keim- und Mittelpunkt des Daseins und des Wissens ausgeschlossen; obgleich die Aeußerungen, die Jener in unserm Bewußtsein unabläßig hervorbringt, sittlich ausarbeitend, im Verhältniß zu Ihm auf ein dunkles vielfach sich vermischendes und trübendes Gefühl zurückgewiesen. Völlig eingeschränkt auf den engen, aller vernünftigen Gültigkeit entbehrenden Kreis der Selbstheit und zeitlichen

Individualität, der Einseitigkeit von Natur unterthan, finden wir uns dem Naturleben nicht nur, auch den Menschen gegenüber äußerlich und fremd, — finden, weit entfernt, mit ihnen in einer innern Gemeinsamkeit zu sein, finden uns ihnen, sie uns als gleichgültiges, ja feindliches Subjekt oder Objekt gegenüber. Denjenigen, welche die Freiheit und Integrität menschlichen Wesens in der unbegrenzten durchaus eigenen Bethätigung individueller Selbheit erblicken, mag dieser Zustand ein goldenes Zeitalter anzudeuten scheinen. Aber welcher tiefer sich Besinnende wird nicht eben diese strenge Veräußerlichung und Vereinzelung als eine klägliche Verbannung (status miseriae) und lethale Beraubung empfinden? Nicht in der Einzelheit gewinnt ein Wesen seine Integrität, der Mensch seine Menschlichkeit, sondern in der Gemeinsamkeit. In der wahren Lebens-Innerlichkeit ist Alles in Innigkeit und Gemeinsamkeit. Zu dieser Höhe des Lebens haben aus der trüben Gesunkenheit des gegenwärtigen Daseins alle edlern besonneren Geister emporgestrebt. Das Christenthum gewährt die realen und natürlichen Mittel zu solchem Ziele. Jene innerliche Lebens-Gegenwart in der geheimen Mitte des Daseins, jene innre Gemeinsamkeit des Lebens und Wesens, die hier in der Kraft des Christenthums sittlich durchgesetzt wird, wird sich sinnlich und lebhaft durchsetzen. Es wird dann zu einer wahren Lebenswirklichkeit und offenbaren Natur werden, daß nicht nur was Gottes und aller die in Gott sind — ist, mein ist, und Meines Ihres, sondern zuvor daß ich bin Gott und Gott ist ich, und Alle, die mit mir in Gott sind. Und so werde ich endlich wieder wahrhaft im Ganzen leben, und meine Eigenheit wird nur der fixe Punkt sein, auf den ich zurückkehre, um mich nicht zu verlieren. Das ist der Weisheit letzter Schluß: Jetzt die Liebe, einst die Seligkeit. Dagegen heutzutage ist man mit wahnsinniger Geflissenheit eifrigst bemüht, alle jene weisen Anstalten eines wahrhaft göttlichen Instinktes, die dahin gerichtet sind, den Menschen von dem in Wahrheit Bindenden und Zersetzenden von der Selbstheit zu befreien, alle jene zu zerstören, und als höchsten Grundsatz des Lebens und Wissens zu erheben und auszuführen den

Grundsatz unbeschränkter Freiheit der sowohl von der Rücksicht auf das Ganze entbundenen als auch durchaus sinnlich veräußerlichten Selbstheit und Individualität, vorgebend, daß durch das rücksichtslose Walten uneiniger Elemente von selbst die Ordnung sich ergebe. Und das ist der gemeinsame Geist des Liberalismus in politisch-ökonomischer, und des Protestantismus in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht. Die aber in Wahrheit Philosophirenden, sich fernhaltend aus der Menge der auf dem Markte sinnlos Schreienden, „pflegen, wie der göttliche Plato sagt, Gelassenheit, und schaffen ihre wahren Lebensangelegenheiten, und wie in Sturm und Ungewitter sicher unter Dach, um sich sehend das Toben der Ungerechten, freuen sie sich rein von Ungerechtigkeit das diesseitige Leben zu vollführen."

Zum Schluß noch ein persönliches Wort. Ich wurde einst vorzüglich durch die Macht und den Einfluß einer persönlichen Repräsentation zu der Autorität des Positiven hingezogen. Allein ich erkannte doch alsbald die Zweideutigkeit und Vieldeutigkeit des baaren Buchstabens und der baaren natürlichen Thatsache, erkannte, wie divergente und vielerlei Meinungen sich mit diesem sog. Positiven stützen lassen, und es bestätigte sich mir von neuem, daß es einen Weg geben müsse, auf dem die Erkenntniß sich derartig darstelle, daß es klar werde, wie die durch sie erklärte Sache zugleich sich so verhalten müsse und gar nicht anders sich verhalten könne. Ich habe diesen Weg, der auf die innre Autorität des Unbedingten zurückführt, als den gewiesenen Weg der Erkenntniß erprobt, und wünsche nichts mehr, als daß er wieder zu Ehren komme. Zudem halte ich auch, daß eine Wahrheit, die durchaus neu ist, heutzutage verdächtig ist, und ich habe mir es daher nicht verdrießen lassen, von den Vorgängern und den Alten zu lernen und mich im Wesentlichen des Consensus der philosophischen Väter zu versichern. Ich bin kein Prophet und will kein Prophet sein. Sollte Jemand aus meinen frühern Schriften einen ähnlichen Eindruck geschöpft haben, so würde ich das sehr beklagen. Was nicht vernünftig ist und verständig sich darlegt, ist nicht für mich; ich selbst rede

durch Gründe, und zu einem so beschaffenen Geiste will ich sprechen. Das ist die allgemein menschliche Rede; sie setzt nur Eines voraus: Ehrlichkeit. Es heißt hier nicht: Dies und das ist nicht für mich, das ist mystisch, das ist rationalistisch, das ist pantheistisch — sondern widerlege es mir, widerlege mir diese Meinung und Voraussetzung, widerlege auch den Consensus so ehrwürdiger Meister (der im „Anhang" ausgeführt) durch Gründe, durch sachliche d. h. vernünftige Gründe. Und noch Eins zur Erwägung. Eine Lehre, die wie die meinige aus dem Leben geboren ist, will auch wieder in das Leben zurück. Dem theologischen und philosophischen Witz habe ich ein neues Spielfeld nicht eröffnen wollen. Die Wahrheit will und muß in uns Person werden.

Anhang.

Anhang.

Im folgenden Anhang zu den „Grundlehren" habe ich mir vorgenommen, soweit meine bisherigen Studien Solches zulassen, den historischen Zusammenhang zu skizziren, in welchem mein System aufgefaßt sein will. Denn ich bin mit jenem Aegyptischen Priester der Meinung, daß „Alterthum der Wissenschaft" durch „Wissenschaft des Alterthums" den Werth der Wissenschaft bedingt.

1. Beginnen wir mit Indien. Brama ist die absolute Identität[1]) — er ist das Wesen, die Welt sein Name, d. h. seine Bestimmtheit, sein Begriff. Bei ihm ist nach dem Oupnek'hat die Maja, die ewige Magie nach Schlegel's Uebertragung, d. h. das Spiel der innerlichen Vervielfältigung. In ihrem Anschauen entzündet sich der (weibliche[2]) Affekt des Schaffens, der die (männliche[2]) aktive schöpferische Liebe erweckt. Diese schöpferische Liebe ist Birmah. In der Tendenz auf das Viele Einzelne geht er von der Identität ab, und ist daher gegen diese centrifugal. An der äußersten Grenze dieser centrifugalen Bewegung entsteht die Sinnlichkeit und Materialität, als absolute Nichtigkeit in völliger Vereinzelung und Veräußerlichung. Ihm entgegen erhebt sich der Gegensatz Schiwa die centripetale Bewegung, welche die abweichende Differenz wieder in die Indifferenz zurücknimmt und auflös't. Die Einheit beider, die Identität, welche die Differenz in sich gebunden hält, ist Wischnu, der „Stellvertreter" Brama's in der Welt[3]).

---

[1]) Creuzer Symbolik und Mythologie I 596. 586. — [2]) Ritter Gesch. d. Philos. I 132. — [3]) Creuzer I 586. 627. 634.

Auch der Mensch, an sich eine innre Potenz Brama's, ist, in die Bewegung Birmah's eingeschlossen, der Nichtigkeit der Materie anheimgefallen. Seine Rückkehr geschieht in den Metempsychosen, wobei ihm das Göttliche (Wischnu in seinen Incarnationen) entgegenkommt, bis er seine Einzelpersönlichkeit in der Allpersönlichkeit occultirt hat[1]).

2. In Persien ist die absolute Identität Zervana akarana[2]). Hier nehmen wir einen Fortschritt wahr. Die Identität spricht das Wort „Honover" aus, d. h. „Ich bin"[3]). Es ist der Punkt des Selbstbewußtseins. Dieser wird Organ der Evolution. Das Absolute legt sich durch ihn in die Gegensätze auseinander. Zuerst entsteht Ormuzd „Glanzbild und Gefäß der Unendlichkeit Allkraft reiner Grundkeim"[4]) Princip des Lebens[5]) und der Sittlichkeit[6]). Dann Ahriman Princip des Todes und des Bösen. Dieses Princip war anfangs in Eintracht mit Ormuzd, aber der Neid bewog ihn sich zu trennen[7]) d. h. es war von Anfang die Folie der Herrlichkeit des Guten, aber im Streben, sich selbst zu manifestiren, emancipirte es sich und ward als Solches offenbar. Die beiden Gegensätze als Einheit gedacht, das über die Finsterniß verherrlichte Licht ist Mithra[8]). Mithra kämpft für Ormuzd gegen Ahriman, ist der Mittler zwischen ihnen[9]), d. h. wenn die Gegensätze als solche kein Verhältniß zu einander haben, so ist Der, der den andern schon innerlich überwunden hat, damit fähig, ihn, wie er noch außer ihm für sich ist, zu berühren,

---

[1]) Schelling Philos. d. Myth. 479 f. Creuzer I 636. 8. — [2]) Der Begriff einer transcendenten Urgottheit in dem Pers. System ist nach Röth unzweifelhaft. Diese ist die Identität, weil sie die Gegensätze aus sich hervorbringt. Vgl. auch Kleuker Anh. z. Zendavesta I 196. Arist. Met. XIV 4. — [3]) Kleuker I 230. — [4]) s. bei Creuzer I 196. — [5]) Ist der Lebensbaum Hom (vgl. Sacharja 3, 8. 6, 12. Zemach), das Wasser Arduisur, vgl. Kleuker I 209. — [6]) Porphyr. de vita Pythag. ed. Cant. p. 198. 9: Ormuzd gleicht dem Körper nach dem Licht, der Seele nach der Wahrheit. — [7]) Röth Gesch. d. Abendländ. Philos. I 397. — [8]) Porphyr. de antro nymph. ed. Cant. p. 254., vgl. Schelling 223. Creuzer I 795. — [9]) Kleuker I 118. Plut. de Isid. et Osirid. c. 46.

zu bekämpfen und zu überwinden. Die Grundidee ist dieselbe wie im Indischen System, aber concreter bestimmt.

3. Ormuzd schafft die sichtbare Welt durch das Sprechen des Worts „Honover"[1]). Also durch einen zwar nach außen gehenden, aber an sich geistigen Akt, durch die Aktualisation des innern Gedankens in einem ausgehenden Willen. Auch hier wie in dem Indischen System wickelt sich das Dasein aus dem bloßen sich in sich selbst determinirenden Willen los. Aber das Dasein ist nicht selbst das Böse, sondern dieses ist die Folie der Manifestation des Lebens, wenn sie sich von dem Leben trennt. Daher sagt Ormuzd im Bundehesch[2]): „O Ahriman, hilf der Welt, die ich geschaffen habe, und ehre sie; und dein Geschaffenes soll nicht altern, sich nicht zerrütten, nicht Mangel haben," d. h. es soll theilnehmen an der Integrität des Guten, der Herrlichkeit des Guten dienend wird es selber verklärt. Was sich als Böses manifestirt, ist an sich für das Gute das die Identität desselben Differenzirende, also dasselbe in Thätigkeit Bewegung Setzende, es Aktualisirende. Ormuzd schloß das Dasein in ein Ey; die Bösen bohrten an dem Ey so stark, daß sie es durchbrachen, und seitdem zeigt sich das Böse unter dem Guten[3]). Das Böse ist hier die bis zur Einseitigkeit der Vereinzelung und Entzweiung sich steigernde Differenz. Die Menschen sind in Körper eingeschlossene Geister (Feruer's) und ihre Mission ist, das Böse zu bekämpfen[4]). Dies geschieht mit dem Wort Honover, d. h. hier „Es ist Ormuzd's Wille", d. h. der sittliche Imperativ.

4. Den Aegyptern ist das Absolute Amun, bed. nach Manetho das Verborgene, sie riefen nach Heketaos damit den verborgenen Gott auf, sich zu offenbaren[5]). Wahrhaft verborgen ist die absolute Identität, die als solche alle Bestimmung, allen Begriff auslöscht; Offenbarung ist ihre Differenzirung. Die erste Differenzform ist Kneph, „der Geist"[6]),

[1]) Röth I 396. — [2]) b. Schwenk Mythologie der Perser 20 ff. — [3]) Plut. de Is. et. Os. c. 47. — [4]) Creuzer I 704. — [5]) ap. Plut. de Is. et Os. c. 9. — [6]) Schelling 398.

nach dem Autor des Buchs de myst. Aegypt.[1]) die denkende und die Gedanken auf sich selbst reflektirende Vernunft (νους). Allein in diesem System stellt sich jede Differenzform zugleich in ihrer innern Gegenseitigkeit des Princips und Organs des Männlichen und Weiblichen dar. So steht dem Kneph zur Seite die Neïth. Diesen beiden entgegen sind, wie Röth nachweis't, als böses Princip Sevech und Pascht, eigentlich Urzeit und Urraum. Aber Zeit und Raum sind hier gebraucht für ihr geistiges Princip, als Wirkung und Symbol der dem geistig Bösen eigenen innern Auflösung[2]) und trägen Gebundenheit (Finsterniß, daher Pascht auch Kake Chebe d. h. Finsterniß heißt). Beider Parteien Descendenzformen sind auf der einen Seite Osiris und Isis, auf der andern Typhon und Aso[3]). Als Differenzformen des Einen Princips des Absoluten bezeichnen sich jene Ersten, indem sie als Geschwister aufgeführt werden. Osiris ist die Weltlebens- und -bildungskraft. In dieser Beziehung ist ihm zugesellt Thot, der Weltverstand. Speciell ist Osiris die zeugende Himmels- (Sonnen- und Stern-) kraft, Isis das empfangende und gebärende Erdprincip, überhaupt der Planetengeist, daher auch der Mond. Der Kampf des guten und bösen Princips — der wahre Hintergrund des Naturlebens — bewegt sich in abwechselnden Occultationen und Manifestationen. Die Mythe symbolisirt das, indem sie u. A. den Osiris in einen Kasten einschließen, zerstückeln, und die Stücke seines Leichnams zerstreuen läßt (Dispersion Dilatation = Depotenzirung[4]). Horus ist der wiedergeborene Osiris, der das typhonische Princip überwunden und als bloße Basis sich unterworfen hat, worüber in dem Buch de Isid. et Osirid. von Plutarch c. 40 und 55 nachzulesen sind.

---

[1]) VIII, 3. ed. Parthey. Vgl. die Note das. aus Wilkins. mann. and cust. — [2]) vgl. Joh. Lyd. de mens. IV, 44. συναπτεται τῳ χρονῳ ἡ δυας, ὡς της φθορας αἰτιῳ. — [3]) vgl. Creuzer I 290 f. Uhlemann Thot 27. Plut. de Is. et Os. c. 62. de myst. Aegypt. ibid. Das „Descendente" ist offenbar angedeutet: Herodot II, 43. 46. 145. — [4]) nach dem alten Grundsatz, den Marsil. Ficinus theol. plat. II, 4 so ausdrückt: Sicut in summa dispersione est imbecillitas, sic in unitate summa est infinita potestas.

5. Indem wir zu den Hebräern übergehn, legen wir zunächst die im alten Testament enthaltenen Andeutungen zu Grunde. Jehovah ist das Absolute, wie die ausdrücklichen Erklärungen des Textes deutlich kundgeben[1]). Der aus dem Begriff des Absoluten hervorgehende Grundsatz der Einzigkeit (Monotheismus) ist oberster Lehrsatz. Diese schließt jedoch eine innre Dualität nicht aus, die Gegenseitigkeit von Princip und Organ, Missor und Missus[2]). Der Missus ist der Originalmensch[3]). Von ihm gilt auch, wenn die Gottheit durch Elohim ausgedrückt wird, wobei stets mit der Mehrheit des Subjekts die Einheit des Prädikats verbunden ist. Denn er wird vorgeführt (wie Ormuzd in den 7 Amschaspands) in siebenfacher Gliederung[4]), unter diesen als deren Basis und Instrument die vier Grundkräfte (Cherubim), die das Natur- und Geschichtsleben regieren[5]). Gott ist als Absolutes schlechthin Ursache, von der nichts ausgenommen ist, auch nicht das Böse[6]). Aber Gott ist nicht moralische und direkte Ursache des Bösen. Denn Gott ist wesentlich heilig[7]). Es folgt, daß wenn das Böse und das Uebel in Gott ist, dasselbe in Gott doch nicht als solches ist. Insofern wird die Rechte und die Linke Gottes unterschieden[8]). Indem Gott seine persönlichen direkten Einflüsse von der Creatur zurückzieht, bleibt in der Creatur seine bloße Basis, die in ihrer Nacktheit eben die Endlichkeit, das Princip der Desorganisation ist, zurück. Eben diese aber ist als solche nicht eigentlich Gottes, sondern eigentlich der Creatur. Daher heißt es ebensowohl, daß Gott die Herzen verstocke, wie daß er die Menschen ihres Herzens Dünkel überlasse[9]). Dieses Zurückziehen göttlicher Lebenseinflüsse und

---

[1]) ejeh ascher ejeh 2 Mos. 3, 14. 15. 16, 2—9. anihu 5 Mos. 32, 39. Jes. 41, 4. 43, 10. 48, 12. — [2]) Sach. 2, 8. 9. Micha 5, 1. Daniel 9, 17. Jerm. 23, 5. 6. — [3]) 2 Sam. 7, 19. — [4]) vgl. Sach. 4, 2. 6. 10. Jes. 11, 2. — [5]) Vier ist Zahl der natürlichen Welt, vgl. Philo de mundi opif. 16. Bähr Symbolik des alttest. Cultus I 156. Und für das Ganze Bähr ebd. I 311—14. 340—61. — [6]) Jes. 45, 6. — [7]) 3 Mos. 11, 44. 20, 7. 8. 10, 1—4. 2 Mos. 22, 31. 34, 6. 7. — [8]) Hiob 23, 9. Psalm 63. 77, 11. 80, 16. — [9]) Ps. 81, 12. vgl. 18, 27. Hiob 5, 18. 5 Mos. 32, 39.

Hinausstoßen in das Verderben und die Nichtigkeit ist der Zorn Gottes[1]). Wirkung dieses Zorns ist auch die in der Natur ausgebrochene Nichtigkeit mit ihren Folgen der Gebrechlichkeit und Verderblichkeit der Wesen[2]). Die Welt ist wie in dem Persischen System durch ein Sprechen Gottes entstanden[3]). Des Menschen Geist ist eine unmittelbare Geburt göttlicher Substanz[4]). In ihm ist der Mensch Ebenbild Gottes, ja ein Gott[5]).

6. Es ist uns aber aus dem hebräischen Volke noch eine philosophische Geheimlehre überliefert, die Kabbalah, d. h. mündliche Tradition. Sind ihre Lehrbücher neueren Datums in der Diaspora entstanden, die Lehre ist (entgegen den Behauptungen neuerer Gelehrten, welche sie aus dem Gnosticismus und Neuplatonismus ableiten wollen) alt. Der Kirchenvater Hilarius[6]) bezeugt dieses auf's Klarste. Origenes holt sich über die geheime Auslegung einer Bibelstelle bei einem Hebräer Rath[7]). Philo von Alexandrien citirt bereits kabbalistische Ideen[8]).

7. Das Absolute rein an sich ist das Ain Soph, der „Ungrund" der Kabbalisten. Ain Soph ist die transcendente Gottheit, die im reinen Aktus der Unendlichkeit mit Nichts in der Welt Vergleichung hat. Daher heißt er der Einzige ohne Zahl, der Verborgene der Verborgenen, das Geheimniß der Geheimnisse[9]). „Er trennt sich von Allem, heißt es, (als der κατ᾽ ἐξοχην Unendliche) und ist nicht getrennt" (als innerste Grundkraft und Substanz von Allem). Ihm kommt der Name Jehovah zu, der Schem hamphoresch „abgesonderte Name," auch

---

[1]) Richter 2, 3. — [2]) vgl. Ps. 90. — [3]) Ps. 33. 1 Mos. 1. — [4]) Spr. 29, 27. 1 Mos. 2. — [5]) Ps. 82, 6. — [6]) in expos. Psalm II. — [7]) de princ. I, 3, 4. Hieronymus bemerkt apol. adv. Rufin. opp. ed. Erasm. II 204: Ipse Origenes et Clemens et Eusebius atque alii complures, quando de scripturis aliqua disputant et volunt approbare, quod dicunt, sic solent scribere: referebat mihi Hebraeus. Vgl. übrigens Molitor Phil. der Gesch. im I Bd. Joh. Pici Mirandolae de cabala disputat. opp. Picor. tom I. — [8]) Philo de ling. confus. 28. — [9]) Sohar ap. Rittangel Sepher Jezirah 162. Id. ap. Frank die Kabbalah übs. v. Gelinek 125 ff.

Schem hahavaja „Name des Wesens"[1]). Ain Soph, heißt es in dieser Geheimsprache, zog sein Licht ein und setzte in den leeren Raum zehn vasa oder termini; dann von neuem ausfließend und die Gefäße oder Schranken ausfüllend, bildet er die zehn Sefirot und erscheint in ihnen als Adam Kadmon[2]). Jene Gefäße, wenn sie ihres göttlichen Inhalts entleert sind, werden taube Schalen Kelifoth und zerfallen haltlos in sich. Die Gefäße bezeichnen die abstrakte Endlichkeit, durch die das Göttliche sich determinirend damit positive Realbestimmungen (die Sefiren) annimmt[3]) und als realer Gott aus sich hervorgeht[4]). Die Natur des Unendlichen ist es Substanz zu sein, das Endliche ist an sich das Nichtige, es ist nur Gefäß Terminus. Daher bricht es ohne den Inhalt des Unendlichen in „Fragmente" haltlos auseinander[5]). Die Sefiren oder die göttlichen Attribute sind die realen Principien alles Daseins und Geschehens[6]). Sie zerfallen in drei Reihen, als intellektuelle, moralische und physische; in jeder Reihe werden drei einzelne unterschieden nach dem Schema: Wesen und Form oder Inhalt und Terminus oder Expansion und Contraktion, und deren den Ternar schließende Mitte und Einheit, während die zehnte Sefire die Einheit und Ordnung des Ganzen

---

[1]) Eisenmenger entd. Judenth. I 213 ff. Nomen „Jehovah" — Tetragrammaton. vgl. Galatin. de arc. cath. ver. 40. 76. — [2]) Cabb. denudata I s. v. Adam Kadmon. ib. p. 31. Wachter Elucid. Cabbalist II, 11: En Soph Ens supremum, infra En Soph Ad. K. i. e. tota Sephirarum etc. complexio. Vgl. auch Reuchlin. de arte cabb. I 738. — [3]) Abrah. Cohen ben Irira porta coel. diss. 4. c. 14. Was von dem Unendlichen nur negativ ausgesagt werden kann, sind in dem principiatum primum monades determinatae. — [4]) vgl. Sohar b. Frank 125 f. — [5]) vgl. üb. d. Ganze Ischaak Loriens. lib. Druschim I 3. in Cabb. den. tom I. und die Auszüge im 2. Band dess. Werks. Interessant ist die Stelle Een Jacob fol. 24, die Molitor citirt: „Rabbi Achar trennte die Pflanzen. Er glaubte, es gäbe zwei Gewalten, wie die Anguschim, welche sagen: Hormis und Hornim (Ormuzd und Ahriman), die Urquelle des Guten und die Urquelle des Bösen. Wer solches glaubt, trennt die Pflanzen, denn er haut Dinge ab, so Eins sind." So ist auch nach d. Kabb. das Böse der Docht, von dem das Licht brennt. — [6]) Ab. Coh. b. Irira diss. 4. c. 4. § 1.

ist[1]). Adam Kadmon heißt auch Metatron (nach Reuchlin) sofern er in der sinnlichen Welt waltet und diese mit der göttlichen vermittelt[2]), Engel des Angesichts, Knecht Gottes, Aeltester seines Hauses, Erstgeborner der Geschöpfe Gottes[3]). Die innre gedanklich-ideale Musterbildung der vernünftigen Principien und Normen ist die Schechinah[4]).

8. Die Kabbalah unterscheidet fünf Welten, nemlich 1. die rein göttliche Welt, Welt des Ain Soph; 2. Aziluth, d. i. mundus emanationis, weil per protensionem e substantia Infiniti entstanden, Welt des Adam Kadmon und der Sefiren; 3. Briah, d. i. mundus creationis, Welt der Engel und Geister; 4. Zezirah, d. i. mundus formationis, der äußre Himmel, Manifestationsstätte der Dämonen; 5. Asiah, mundus factionis s. fabricae, die sublunarische Welt[5]). Engel sind Mittelursachen in der Weltschöpfung und -Regierung; ohne ihre Vermittlung geschieht Nichts[6]). Der Oberste eines Engelreichs ist von Gott abgefallen. Dies ist der Satan, der ägyptische Typhon[7]). Er ist das Aktionsprincip der Desorganisation. „Das Wort Tohu, heißt es tiefsinnig, ist das Böse. Der Satan chaotisirt den Menschen. Denn er ist der Fürst des Tohu"[8]). Die Manifestation des Bösen in der Sinnlichkeit ist die Materie, welche das völlige Auslöschen des Lichts (völlige Nichtigkeit) bezeichnet[9]). Die geistige Welt bildet eine in viele Stufen gegliederte Hierarchie, in der sich der göttliche Einfluß theils unmittelbar, theils durch die höhern Stufen den niedern mittelbar mittheilt[10]). Magie ist überhaupt

[1]) vgl. üb. sie Frank 134 f. u. d. Tafeln Cabb. denud. tom I. Theil 2. ferner lib. Druschim tract. I. Cabb. den. tom II. sub figura hominis, und nach R. Schabthe ap. Rittangel 65 ff. — [2]) ibid. 762. — [3]) s. d. Eisenm. I 848. Auszüge aus dem Buch Sohar. Berl. 57. n. 10. 11. 13. — [4]) Ausz. n. 14. 19. vgl. n. 9. Avod. hakkad. b. Eisenm. I 268. — [5]) Abrah. Coh. b. Ir. diss. 2. c. 4. § 10. diss. 4. c. 14. § 5. c. 13. § 1. 2. Sohar Tik. ap. Rittang. 162 ff. Stöckl Phil. d. M.-A. II 237 ff. — [6]) Eisenm. I 347. II 376 f. — [7]) ib. Thl. I Register s. v. Samael, heißt u. A. Edom („roth") und Esel. — [8]) Bahir fol. 8. b. Molitor III 623. — [9]) vgl. Stöckl II 238. — [10]) Molitor III 293 f. Demselben Gedanken begegnen wir später nam. bei dem Areopagiten und bei Swedenborg.

„das innre Principium des Daseins," wie deutlich auch im Indischen und Persischen System. Alles Aeußre ist aus einem Innern (Unsichtbaren, Intensiven) hervorgegangen, und wie Dieses auf Jenes, so wirkt auch Jenes auf Dieses zurück. Alles steht daher in einem magischen Zusammenhang[1]).

9. Der Mensch ist die Krone nicht nur der Natur, sondern aller Schöpfung Gottes. Denn er vereinigt in sich alle Formen[2]). Nach seinem Innern ist er Ebenbild Gottes, d. h. des Adam Kadmon[3]). Daher steht auch der Organismus des innern Menschen in einer Decade seiner Sefiren[4]). Der äußre Mensch ist Mikrokosmos[5]). Die Bestimmung des Menschen ist, durch Vermittlung der Natur völlig zur Männlichkeit auszureifen[6]). Der ganze Mensch besteht in Geist Neschamah, Seele als Mittelpunkt der Subjektivität Ruach, und Naturseele Lebensgeist Nephesch[7]). Der erste Mensch enthielt alle Menschen implicite. Er war ursprünglich Androgyn. Nachher wurde aus seiner Hinterseite (wie die Linke Gottes) das Weib geschaffen[8]). Der erste Zustand der Welt war Paradies, d. h. Einheit des Himmels mit der Erde, des Geistes mit der Natur, wodurch diese an der Unvergänglichkeit Jenes Theil nahm[9]). Als der erste Mensch sündigte, brachte er die verborgenen Kräfte des Bösen in sich zur Aktion[10]), und in Folge dessen trennte sich der Himmel von der Erde, und brach in der Natur der Tod aus. Von einer Erbsünde oder Erbschuld ist in den Urkunden keine Rede, nur von einer Vererbung der Naturgebrechlichkeit[11]), was übrigens auch schon der hier gelehrte Creatianismus ergiebt[12]). Die Kabbalah erwartete eine allgemeine sittliche und physische Vollendung und Reintegration durch den Messias. Danach soll die Welt nur Ein Gottesreich sein; die Menschen sollen mit Gott und unter sich Einen Organismus bilden, dessen belebende Seele Gott und der Wille

[1]) ib. III 311. — [2]) Sohar b. Frank 166 f. — [3]) ibid. — [4]) tract. de anim. R. Mosch. Cordueri ap. C. den. I 2. — [5]) tract. Sanhedr. ap. Eisenm. I 364. — [6]) E. schönes Gleichniß des Sohar b. Frank ebd. — [7]) Frank 166 ff. Eisenm. I 889. — [8]) Eisenm. I 364 ff. — [9]) id. II 296 ff. — [10]) id. 364 ff. — [11]) Schöne Stelle aus Cad hakkemach b. Eisenm. II 81. — [11]) s. Eisenm. II 11.

Gottes ist[1]). Ich bin deshalb bei dem kabbalistischen System etwas ausführlicher gewesen, weil meiner Ansicht nach kein verwandtes System des Alterthums ihm an Bedeutung gleich kommt, und es gleichsam die Mitte bildet, aus der sich die Einseitigkeit der übrigen berichtigen und ergänzen läßt. Der Leser wird die Uebereinstimmung dieses Systems mit dem meinigen leicht erkennen.

10. Indem wir zu den Griechen übergehn, wollen wir zunächst versuchen, die Lehre der Mysterien[2]) zu charakterisiren. Zwei Irrthümer moderner Geschichtschreibung sind hier zunächst zurückzuweisen. Der erste ist der, der in den Lehren der Mysterien nur die ersten, rohen Versuche, sich mit dem Hintergrund der Dinge auseinanderzusetzen, sieht, und alle Weisheit zu einem modernen Produkt macht. Das οὐτε κρυπτειν οὐτε ἐκλαλειν ἀλλα σημαινειν war Grundsatz des Alterthums. Alle tiefen Religionslehren waren Mysterien. Aus ihnen schöpfte die Philosophie. Der geschichtliche Proceß beginnt bereits mit tiefen und reifen Einsichten. Allein die Dialektik des Begriffs war in ihnen noch nicht entzündet. Diese Aufgabe löſ'te die Philosophie. Und erst als ein mit den Mysterien in solcher Intimität wie Plato stehender Lehrer gewirkt hatte, wurde die moderne Weisheit des Aristoteles möglich. Doch nur das Allgemeine war den Philosophen anfangs gestattet, zu enthüllen[3]). Als danach theils die Mysterien entarteten, theils das Bewußtsein sich ihnen entfremdete, durften die Nachfolger Plato's keine Rücksicht mehr nehmen. Wir wissen, daß sich Numenius in die Mysterien einweihen ließ, und sie öffentlich einem Jeden erklärte. Daher ist es anmaßende Bornirtheit, wenn Lobeck erklärt, Platonicus est pessimus antiquitatis interpres. Der zweite Irrthum ist der, welcher in jedem Volk die Weisheit autochthon entstehen läßt und jeden genealogischen Zusammenhang leugnet. Als ob zu einem solchen Verkehr und Austausch Eisenbahnen und

---

[1]) Frank 179 ff. nach dem Sohar. — [2]) Meine Quellen sind: St. Croix Versuch üb. d. Myst. übs. v. Lenz. Gotha 1790. Creuzer Bd. II III IV passim. Schelling Philos. d. Offb. I 448 f. — [3]) Diod. hist. III, 62.

Telegraphen nothwendig wären. Der geschichtliche Ideenzug geht von dem asiatischen Binnenlande zu den kleinasiatischen Colonieen, von da oder gleich von dem afrikanischen Culturlande zu den Inseln des Aegäischen Meers, und so nach dem Festland des Occidents.

11. In den Samothracischen Mysterien finden wir eine Vierzahl der Potenzen. Die erste ist allein, Axieros — die beiden andern sind einander zur Seite männlich und weiblich, Axiokersos und Axiokersa — als Diener (Organ) wird genannt Cadmilus. Axieros ist Ptah, Ptah aber ist nach dem Autor des Buchs de myst. Aegypt. Amun — Axiokersos und Axiokersa sind Mars und Venus, Streit und Liebe, Birma und Schiwa, oder nach Andern Osiris und Isis — Cadmilus ist der Aegypt. Thot, nach Andern Horos.

12. In den Dionysien ist Dionysos der Demiurg, das Princip der Vervielfältigung aus der Identität. Diese aber ist zunächst nur eine intellektuale ideale, daher noch nicht individualisirende. Dionysos wird von den Titanen, d. h. den Principien der Centrifugalität[1]) zerstückelt und verschlungen, d. h. die Momente der Idee gehen in abstrakte Einzelheiten auseinander. Zeus erschlägt die Titanen, d. h. das Princip der Materie wird soweit depotenzirt, daß eine geordnete Welt zur Erscheinung kommt, in der aber die Idee nur Form (εἶδος) ist. Allein Dionysos lebt noch als transcendenter im Hades fort, d. h. er geht nicht selbst in die Materie unter, sondern besteht zugleich ewig in sich selbst. Hier hat er nun Zusammenhang mit der sinnlichen Welt, in der Form, welche der Schatten der Idee in die Materie ist. Eben dieser ideale Glanz ist das Verführerische der Sinnlichkeit — der „Spiegel des Dionysos." So ist endlich Dionysos Psychopomp, so wie Osiris im Amenthes, und führt wie die in der Materie desubstantiirte Idee, so auch die Seele zurück in das Intellektuelle und schließlich in das ewig Eine. Das ist die Heilsordnung (τελεστικη) der Mysterien. Durch solches Aufsteigen

---

[1]) vgl. Proclus in Alcibiad. opp. ed. Cousin II 117. Dieselben Principien sind i. d. Seele d. Leidenschaften u. Affekte, s. id. in Parmenid. opp. IV 98 f.

zum ewig Einen entgeht die Seele „dem Drangsal des Umkreises“, d. i. der Seelenwanderung, dem periodischen Auf- und Niedersteigen von dem Intellektualen zu der Materie und von der Materie zum Intellektualen, und kommt zur Ruhe. In diesem Sinne empfiehlt Proklos die Mysterien.

13. In den Eleusinien ist die vom Hades geraubte Persephone (Kora) die von der Materie verschlungene Idee, auch die in der Sinnlichkeit veräußerte Seele. Demeter ist Isis[1]), Isis aber ist auch Neïth[2]). Demeter geht der Verlorenen nach, sie zu befreien. Das ist die Befreiung der Seele aus der sinnlichen Veräußerlichung und Vereinzelung und Erhebung in das Wesen und das Eine. Denselben Sinn hat auch der Mythus von Demophon, den Homer von der Demeter, Plutarch von der Isis erzählt, sowie die bekannte Allegorie vom Saatkorn. Das Ganze lief auf ekstatische Zustände hinaus wie Plato[3]) und Philo[4]) bezeugen.

14. Zu den Philosophen übergehend, erwähnen wir Thales, nach dem Alles von Göttern voll und die Welt beseelt war, sowie Kleuker von der Zend-Avesta sagt: „In diesen Büchern ist Alles belebt und handelt nach einer besondern Kraft.“ Nach Anaximander von Milet ist das Dasein ein periodisches Hervorgehn (Differenziren) und Zurückgehn (Indifferenziren) aus der Identität. Diogenes von Apollonia fand, daß darum Alles aus Einem sein müsse, weil Alles sich ähnlich und verwandt sei. Der abstrakten Spekulation der Eleaten mußte sich alle Vielheit in Schein auflösen.

15. Wir gehen über zu Empedokles. Ihm gibt es kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Mischung und Entmischung oder Auflösung d. h. Indifferenzirung und Differenzirung. Die Kraft der Mischung ist die Liebe, der Auflösung der Streit; jene das Gute, dieser das Böse[5]) — Schiwa und Birmah, Ormuzd und Ahriman, Osiris und Typhon, Dionysos

---

[1]) Herod. II, 59. — [2]) Plut. de Is. et Os. c. 62. — [3]) Phaedr. p. 265 a. — [4]) de legg. alleg. III, 32. 33. quis rer. div. haer. c. 53. — [5]) Arist. Met. I, 4. Plut. de Is. et Os. c. 48.

und die Titanen[1]). Beide sind Potenzen der „Nothwendigkeit" d. h. des Wesens oder der Identität[2]). Ihr Entstehen verdankt die Welt sonach dem Streite. Hier zeigt sich noch Alles in Einzelnes zerstreut, gleichgültig feindselig sich abschließend, bis von der Liebe der sehnsüchtige Trieb in sie eindringt[3]), und Beziehungen aufschließt. So unter gegenseitiger Beschränkung der beiden Potenzen[4]) entsteht die sterbliche Welt.

16. Ein wunderbarer Tiefsinn quillt uns aus den Fragmenten des Heraclit entgegen. „Eins, sagt er, das Weise will genannt sein, und will nicht, Zeus Name," und „das allein ist das Weise, zu verstehn den Gedanken, welcher Alles und Jedes regiert." Das allgemeine Princip also, aus dem das Dasein hervorgeht, ist eine vernünftige Natur, und von ihm fließt eine vernünftige Bestimmung in das Dasein. Daher ist auch nur das Allgemeine und allen Gemeinsame allgemein Gültige Weisheit, alles Einzelne Thorheit und nur Der weise, der aus dem Einen und Ganzen denkt. Auf der andern Seite ist das Absolute ein Feuer d. h. ein ewiger Wille (die Dinge zu gebären). Insofern ist in ihm ein Verlangen (χρησμοσυνη) sich zu fixiren (zu erlöschen, fix zu werden) d. h. sich zu corporisiren und ebendamit zu differenziren. Das ist des Heraclit Weg nach unten. Aber was der ewige Grund in concreter Existenz aus sich entläßt, das nimmt er auch wieder in sich hinauf. Das ist der Weg nach oben, der Rückgang in das Feuer des Willens. „Entgegengesetzt gespannt ist die Harmonie des Alls[5]). Das Princip der Harmonie ist die εἱμαρμενη, die aus dem Absoluten ausfließende vernünftige Bestimmung. So ist das Dasein ein ewiger Wandel. Denn nichts Endliches mag vor dem Unendlichen bestehn, es muß seine Sonderexistenz verlieren, damit Jenes in neuen Figurationen

[1]) Plut. de fac. in orbe lun. c. 12. — [2]) Simplicius Phys. fol. 43 a. E. habe Liebe und Streit zurückgeführt εἰς μοναδα την της ἀναγκης. Nach Stobaeus ecl. phys. I, 60 sind jene εἰδη der ἀναγκη. — [3]) Plut. ibid. — [4]) Simpl. fol. 8 a: ἐν μερει κρατεουσι. — [5]) Diese Gegensätze identificirt mit des Empedocles Streit und Liebe Plutarch, de Is. et Os. c. 48.

sich darstelle. „Eins allein bleibt, aus dem alles Andre sich zu wandeln bestimmt ist.“

17. Wir kommen nun zu Pythagoras und den Pythagoräern. Der Gebrauch der Zahlensymbolik im Orient ist bekannt. Pythagoras bildete sie zu der Methodik und Terminologie seines Systems aus, wobei dieselbe theils den Sinn verbarg, aber andeutete, theils auch wohl die ungewohnte Sprache des Begriffs vertrat[1]). Die Dinge sind nach ihm daher nicht Zahlen, wie Aristoteles irrthümlich interpretirt, sondern die Zahlen sind Maß und Ausdruck des Wesens der Dinge[2]). So auch sagt Philolaos: „Gesetzhaft ist die Natur der Zahl und leitend und lehrhaft aller Ungewißheit und Unwissenheit. Denn nichts wäre Einem offenbar von den Dingen ihrem Wesen und Bezügen, wäre nicht die Zahl und ihr Wesen. Jetzt aber macht sie Alles erkennbar nach der Art eines Maßes.“ Das Princip, das Unbedingte ist das Eine, die absolute Identität „einzig unbewegt stets sich selber gleich.“ Aus der Einheit geht zuerst hervor die „unbestimmte Zweiheit,“ die erste grade Zahl und das Princip aller graden Zahlen d. h. die erste Differenz und das Princip aller Differenz, das Endliche und das Princip alles Endlichen, das Böse und das Princip alles Bösen[3]). Sofort jedoch setzt sich die Einheit in die Zweiheit und gründet und gestaltet sie. Das ist die lebendige reale Einheit, die Dreiheit, das Gute[4]). Diese beiden Gegensätze wiederholten sich unter verschiedenen

---

[1]) vgl. Moderatus Gadir. ap. Porphyr. vit. Pyth. ed. Cant. p. 202 f. — [2]) Theanus ap. Stob. ecl. 1 p. 302. ὁ Πυϑαγ. οὐκ ἐξ ἀριϑμου, κατα δε ἀριϑμον παντα γενεσϑαι. Zahl ist unmittelb. Ausdruck des Intensiven des Geistes und Wesens, Figur des Extensiven, und da das Extensive Quantitative — Symbol des Intensiven ist, so ist die Figur auch symbolisch. Zahl und Figur haben ihr Leben, ihren Proceß, ihre Gesetze; sie erkennen ist die Natur der Dinge erkennen. Diese wahre Mathematik ist Organon der Erkenntniß. — [3]) Plut. de Is. et Os. c. 48. de plac. phil. 1, 7. vgl. Joh. Lyd. de mens. II, 6. των ἀποστασιν ἀπο των ϑειων ἐσχηκοτων βασιλευς. — [4]) Porphyr. ibid. p. 204.

Namen[1]). Die völlige Entfaltung der Dreiheit ist die Zehnheit. Daher bezeichnet sie das All oder vielmehr die Ordnung des All, den Organismus der Weltpotenzen[2]). Von der Zehn aus beginnt die Vervielfältigung, und in ihr ruht die Ordnung der Welt. Diese die Welt beruht auf dem Verhältniß der Gegensätze, und so ist wie alle Realität, auch aller Begriff von gegensätzlicher Unterscheidung bedingt. „Das Wesen der Dinge, sagt Philolaos mit einem bewundernswerthen Tiefsinn, würde göttliche, nicht menschliche Erkenntniß verlangen, wenn nicht soweit es sich in Gegensätze auseinanderlegte.“ Das Dasein im Körper ist Folge eines Abfalls (von der Identität), und ist seinem Wesen nach Isolation, Vereinzelung und Veräußerlichung[3]). Daher hatten die Pythagoräer, wie Clemens berichtet[4]), den Spruch, „daß der Mensch Einer werden müßte,“ was sich später näher erläutern wird.

18. Die griechischen Sophisten, welche die angeborene Zweideutigkeit der Erscheinung verwandten, um das Falsche und Schlechte mit Schein vorzutragen, regten Sokrates an, den Ausdruck des Begriffs für das einfache unbedingte unwandelbare Wesen darzustellen[5]). Er ward Vater der Philosophie nach der Form. Nun ging der Stern des Plato auf, der von da an die Philosophie zweier Jahrtausende (bis auf Cartesius) beherrschen sollte. Eins ist nach ihm das Gute, vollkommen, daher allgenugsam, daher alles Strebens Endziel[6]). Das ist ein Geheimniß, schwierig zu erblicken, schwieriger zu erklären. Es ist aber die Ursache aller Wahrheit und Schönheit subjektiv und objektiv, selber das Wesende und Wahre

---

[1]) vgl. Arist. Met. I, 5. u. Varro de ling. lat. V, 11. Einige Namen mahnen an Hebräische und Persische Ideen, wie Rechte — Linke, Männlich — Weiblich, Licht — Finsterniß. — [2]) Theol. arithm. X. Die Pythagoräer nannten die X Kosmos Uranos All Bestimmung Macht Glauben Nothwendigkeit. Die Chinesen sagten: „Eins ist der Anfang, Zehn das Ziel des Calculs die Vollendung“ — nach Windischmann Philos. i. Fortg. d. Weltgesch. I, 289. — [3]) Clem. Alex. Strom. III p. 316. ed. Sylburg. — [4]) ibid. IV p. 391. — [5]) vgl. Arist. de part. anim. I, 1, wo ihm το ὁρισασθαι την οὐσιαν beigelegt wird. — [6]) Phileb. p. 20.

wesentlich überragend[1]). Eben Dieses ist das schlechthin Voraussetzungslose Unbedingte, von dem die Deduktion ausgehn muß[2]). Es ist mit Einem Worte die absolute Identität die ewige Gleichheit[3]). Nach ihm begegnet uns ein Zwiefaches, Vernunft und Materie. Materie zeigt sich jedoch nicht als die körperliche Masse, sondern als deren Princip. Wir finden sie aber nirgends mit dem Unbedingten vermittelt. Diesen Mangel müssen wir aus dem Geist dieses Systems und seiner Ascendenten ergänzen. Die Materie erscheint als Gegensatz der Vernunft. Dieser allgemeine Gegensatz ist nothwendig[4]). Sie ist der Raum, die leere passive Ausdehnung, das Maß-, Geist- und Sinnlose[5]). Sie ist der Schein, die Substanzlosigkeit wie in der Vernunft alle Substanzialität, daher dem Begriff widerstrebend[6]), such stuff as dreams are, nur durch einen Bastardbegriff erfaßbar[7]). Mit einem Wort, sie ist die gegen die Identität centrifugale Aktion, die damit wesentlich nichtig, die ewigen Wesenheiten ergreifend, diese zu bloßer Erscheinung, d. h. zu sinnlichen Dingen herabsetzt — der Indische Birmah, die Aegyptische Pascht. Die Vernunft wird dargestellt als der von der Identität **direkt** ausgehende Strahl (im Gegensatz des indirekt ausgehenden d. h. der Materie), die von der Sonnensubstanz ausgehende Sonnengestalt und Sonnenkraft, Substanz und Wahrheit, Sein und Wissen, Wesen und Erkennen zugleich eins und unterschieden, Offenbarung der Identität[8]), in steter Beziehung auf sie, wie um sie im Kreis sich bewegend[9]), mit Einem Wort die absolute Substanz als Subjekt-Objekt. Daher sind die Ideen, die sie denkt, zugleich die wahren Wesenheiten der Dinge. Sie sind das wesentlich transcendente Wesen der Dinge; denn was die Dinge schlechthin allgemein an sich sind, das ist in der Welt der Vernunft schlechthin an sich selbst-

---

[1]) de rep. VII p. 517 sqq. VI p. 506 sq. — [2]) ib. VI 511. — [3]) Noch Erdmann setzt in seinem kürzlich erschienenen Handb. der Gesch. d. Philos. an die Spitze des Platon. Systems den Nous gegen allen Zusammenhang der Stellen. Er folgt hier dem Plutarch, der im Plato sein eignes System las. — [4]) Theaetet. 176. — [5]) vgl. Tim. 50 d ff. 52 ab. — [6]) Theaet. 302 f. — [7]) Tim. ibid. — [8]) de rep. VI 509 d sqq. — [9]) de legg. X 898.

ständig transcendent[1]), ein transcendenter Ideen-Organismus (ζωον[2]), in lebendiger Energie und Kräftigkeit[3]). In und mit ihnen ist die Vernunft[4]) Princip aller Gestaltung und Ordnung, aller Organisation, die Kraft des Maßes und eben darin der einträchtigen Verbindung, so die Welt zum Kosmos gestaltend[5]). Denn das ist ja die Vernunft, die durch innre Selbstunterscheidung innerlich in actus gesetzte Identität, die reale Einheit, d. h. die Dreiheit, die Anfang Mitte und Ende zugleich unterschieden in sich selbst hat[6]).

19. Aber wie entsteht die sinnliche Welt? Sie beruht auf einer Mischung von Nothwendigkeit und Freiheit (äußrer und innrer Nothwendigkeit) Materie und Vernunft oder Geist, Bösem und Gutem[7]). Nemlich aus einer Verbindung beider Principien ging die Weltseele hervor, doch so, daß der Geist die Materie in sich überwunden als Basis in und unter sich enthält[8]). Die Weltseele ist Zeus[9]), der persische Mithra, der ägyptische Horos. Die Vernunft hat die Ruhe in der Bewegung, ihr Leben ist Anschauung (θεωρια contemplatio) — die Seele ist das sich selbst Bewegende[10]), das Lebendige, das Lebensprincip, die Theorie geht in ihr über in Praxis. In der Vernunft ist das Ideale und Reale Eins, in der Seele treten sie auseinander. Die Idee wird Gedanke, Begriff in seiner bloßen formalen subjektiven Gesondertheit. In der Seele ferner sind die Affekte die Willensentscheidungen u. s. w. — alles Folge der innern Beziehung, in der das Vernünftige zu der Materie in ihr enthalten ist[11]). Aus eben dieser ihrer Natur, dieser Entäußerung von der Innigkeit des Einen, ergiebt sich auch ihre Existenzform, die Zeit, welche nur die Auflösung ist des Daseins, der Totalität oder der Ewigkeit[12]). Die Seele, heißt es, ist älter als der Leib[13]). Die Vernunft

---

[1]) ib. X 597 b sqq. — [2]) Tim. 37 d. — [3]) Soph. 247. — [4]) νους auch σοφια nach Phil. 30. — [5]) Gorg. 508. de legg. IV 716 c. — [6]) de legg. VI 715 e. — [7]) Tim. 48. — [8]) ib. 35. vgl. 48. νου ἀναγκης ἀρχοντος οὑτω ξυνισταto το παν. — [9]) Phaedr. 245 e. — [10]) de legg. X 895. — [11]) ibid. — [12]) Tim. 37 a — eine tieffinnige Idee. — [13]) de legg. X 895. XII 966. Tim. 34 c.

ist der Seele immanent als einem Organ, und bildet durch sie die Welt[1]). Unmittelbar genommen ist also die Welt die Emanation der Weltseele, indem diese, was sie in sich intensiv hat oder ist, extensiv darstellt. Der λογισμος wird ειδος körperliche Gestalt, die Affekte und Willensbewegungen körperliche Qualitäten und Zustände[2]). Mit der Welt ist sie nun Ein geist-lebendiges Ganzes, Ein seliger Gott[3]).

20. Die menschlichen Seelen sind nun eben Individualisationen der Weltseele. Aber eben indem sie individuelle einzelne sind, ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie sich von dem ewig Einen und dem unbedingt Gültigen lossagen. Eben in Folge solchen Eigenwillens (ἀδικια και ὕβρις μετα ἀφροσυνης[4]) manifestirt sich in ihnen der centrifugale Trieb, und sie verfallen dem Proceß der Leibwerdung[5]), in dem sich die Vereinzelung und Veräußerlichung, also die Depotenzirung, vollendet. Die so von der Materie bestrickte Seele hat die Aufgabe, sich zu reinigen. Tugend ist Reinigung[6]). In Jedem ist ein Kampf seiner selbst gegen sich selbst[7]), ein Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, wie im Staat der Aristokratie mit dem Demos[8]). Der Reinigungs- und Bußkampf findet sein Ziel und Ende in der Contemplation. Die Seele wird beflügelt, erhebt sich in das Ideale, und „ruht von der Irre."[9]) „Plötzlich wird sie sehen ein von Natur wunderbares Schöne" — und wie es weiter heißt im „Gastmahl"[10]) — d. h. die Identität[11]).

21. Die Wahrheit unmittelbar zu schauen in sich selbst im göttlichen νους durch völlige Loslösung vom Körper und Entbindung der innern vernünftigen Kräfte, ist die höchste Aufgabe der Philosophie[12]). Die Idealwelt ist die Heimath der Seele, in der sie schauend sich bewegte. Ihre Leibwerdung, sie völlig isolirend, tauchte sie in tiefes Vergessen. So ist

---

[1]) Tim. 36 de. — [2]) vgl. de legg. X 895 sq. — [3]) Tim. 29. 37 d. — [4]) de legg. X 906 a. vgl. de rep. X 617 e. — [5]) vgl. Gorg. 492. — [6]) Phaed. 69. — [7]) de legg. I 626 e. — [8]) Phaedr. 237 a. — [9]) Phaed. 79 d. — [10]) Conviv. 211. — [11]) So wenigstens erklärt Plotin. enn. V, 9, 2. VI, 9, 9. — [12]) Phaed. 64 f. vgl. de rep. V 476. Phaedr. 79 d.

alles Erkennen — ein Erinnern. Die sinnlichen Gestalten, die noch den Schatten der Idee als εἰδος an sich tragen, geben die Veranlassung, durch welche die Seele sich des Entsunkenen besinnt[1]). In der berühmten Stelle im Staat im VI. Buch p. 506 f. ist eine Erkenntnißtheorie vorgezeichnet, die ich im I. Buch dieses Werkes ausgeführt habe, und die allein im Stande ist, allen Skepticismus und Kriticismus in der Wurzel zu zerstören. Man nehme dazu noch die Stelle in Gorgias p. 481 c., wo der alte, schon von Empedocles ausgesprochene Grundsatz, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, angedeutet ist. Der Staat ist nach ihm ein Naturprodukt[2]), das Herrschende im Staat ist das Gesetz, die Obrigkeit ist dessen Organ[3]).

22. Vieles Interessante findet sich über den Ausgang des Erdenlebens in den Dialogen Meno (p. 81), Phaedo (p. 80 f. p. 110—115) und Gorgias (p. 523 ff.) angedeutet. „Wie Einer begehrt, sagt Plato darauf, so ist er (dort) beschaffen und so wird sein Zustand, d. h. dem Princip verfällt er der Weltseele (als Dämonen[4]) und nachher auf Erden als Heroen, Fürsten, Staatsmänner), oder dem Mittel- und Reinigungsproceß, oder dem reinen Princip der Materie (dem Tartaros). Und so kommt das Bessere zu Besserem, das Schlechte zu Schlechtem"[5]). Der Philosoph aber übersteigt Erde und Himmel und kommt εἰς ἁδου ὡς ἀληθως προς τὸν ἀγαθον και φρονιμον θεον[6]), d. h. zu dem νους, zu dem Osiris oder Dionysos als Psychopomp im Amenthes oder Hades. Die Analogie, der innre Zusammenhang der Systeme ist bisher auf das Entschiedenste hervorgetreten. Das Fragmentarische und Getrübte der uns überkommenen Andeutungen gestatten jedoch noch nicht, über eine völlige Gleichsinnigkeit, die zwischen mehreren Systemen sich sehr wahrscheinlich macht, völlig zu entscheiden. Die ganze bisherige Geschichte der Philosophie besteht nur aus disjecta membra poetae. Es bedarf aber

---

[1]) Phaed. 74 f. Meno 81. — [2]) vgl. de rep. II 369. — [3]) de legg. IV 715. — [4]) vgl. Conviv. 202 d sqq. — [5]) de legg. X 904. — [6]) Phaedo 80.

eines Künstlers, um das Ganze wieder zu gewinnen durch Zusammenstellung oder Ergänzung. Wir geben nur Versuche und Skizzen.

23. Das Besondre, das Aristoteles hinzubrachte, war im Grunde nun die Ableitung der allgemeinen Begriffe, und daß er sich überhaupt auf den Verstandesstandpunkt stellte. Die wissenschaftlichen Grundlehren sind im Ganzen dieselben, nur daß hier die concreten Bestimmungen hinter den abstrakten und schematischen zurücktreten, wie z. B. in den Erklärungen über das Wesen der Materie. Der Gegensatz, in den sich Aristoteles stellt, indem er, entgegen der platonischen Transcendenz, die Immanenz des Allgemeinen behauptet, beruht im Grunde auf einem Mißverständniß. Die Ideen werden nach Plato in der Weltseele zu *λογοι*, und diese, sich in die Materie hineinbildend, stellen sich in der Materie materiell als Gestalt oder Erscheinung dar, während sie von innen die Materie regieren und beleben. In der Erscheinung wird das Identische und Allgemeine unendlich individualisirt, wir haben also für den Baum an sich unendlich viele besondre und einzelne Bäume. Unleugbar existirt das Allgemeine als solches in der Erscheinung nirgends real. Das schließt nicht aus, daß nicht dasselbe doch aus der Erscheinung gewonnen werden könnte durch die Abstraktion des allen Gemeinsamen. Nur hat Plato darauf keine Rücksicht genommen, da es ihm nicht darauf ankam, auszuführen, wie wir zu allgemeinen Begriffen, sondern wie wir zu Erkenntnissen (*ἐπιστημαι*) kommen. Aristoteles aber war von der Entdeckung dieser Herkunft der allgemeinen Begriffe in dem Grade eingenommen, daß er sofort in diesen allgemeinen Begriffen die Erkenntnißsubstanz wahrzunehmen glaubte. Und so gerieth er im Ganzen auf einen hohlen Verstandesstandpunkt, und dieser ist eben das Wesentliche, das ihn von Plato trennt.

24. Wie es scheint, wurde die von Plato gegründete Schule von seinen Nachfolgern Speusippos und Xenokrates noch einigermaßen im Geiste des Meisters fortgeführt, bis sie im Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. unter Arkesilaos auf entschieden abweichende Bahnen überging. Die

eigenthümliche Gedankenrichtung starb indessen nicht aus und noch unter Cicero's Freunden wird ein gewisser P. Nigidius Figulus als Pythagoräer genannt. Zu einer reifen Blüthe aber schlug der platonische Geist erst im Anfang unsrer Zeitrechnung in dem Alexandrinischen Juden Philo aus. Gott ist Einer und ist Alles selbst[1]), er ist einfach ohne allen Unterschied, außer aller Composition[2]), qualitätslos wandellos[3]) das schlechthin Allgemeine[4]), das wahrhaft Seiende[5]), das Wesen, die Substanz[6]). Da Gott somit die absolute Identität über aller bestimmten Qualität und Differenz ist, so ist es dem Menschen unmöglich, ihn zu fassen, zu begreifen[7]). Er kann Ihn nur anerkennen als ewig im Grunde bleibende Voraussetzung[8]). Ebenso aber auch ist Gott hier schlechthin verborgen, ohne alle Relation auf sich und Andres[9]). Nun geht zuerst der Logos hervor als innres Wort, d. h. innre Determination des Unendlichen, innre Differenz des Identischen, daher absolute Vernunft *λογος ἐνδιαθετος* — darauf derselbe als äußres Wort durch Aussprechen des innern nach außen, Uebergehn in Aktion *λογος προφορικος*[10]). Der Logos ist der erstgeborne Sohn Gottes[11]), der erste Anfang des Anfangslosen; der Name Gottes, d. h. der in dem Gott genannt d. h. begriffen wird, ebenso in dem Gott wirksam ist; das Ebenbild, die Form, in der Gott aktuell ist; der Mensch im Gleichniß (der Philonische Begriff des Adam Kadmon[12]). In dem Logos beginnt nun die Vervielfältigung, in dem immanenten Logos der intelligibeln, in dem emanenten der sinnlichen Welt[13]). Gott ist das Schaffen so wesentlich, wie dem Feuer das Brennen. Gott ist wesentlich thätig. Aber in dieser Thätigkeit ist zugleich die höchste Ruhe, die höchste Seligkeit, weil sie durchaus keiner äußeren Beschränkung

---

[1]) de legg. alleg. I, 14. — [2]) ib. II, 1. — [3]) ib. I, 13. 15. — [4]) ib. II, 21. — [5]) de mut. nom. c. 2. — [6]) de conf. ling. c. 20. de somn. I, 39. — [7]) de praem. et poen. c. 6. de mut. nom. c. 2. — [8]) de post. Caini c. 48. — [9]) de mut. nom. c. 4. — [10]) vgl. Wolff die Philon. Philos. 2. Aufl. Gothenburg. S. 24 und not. m. vita Mos. III, 13. — [11]) de agric. c. 10. — [12]) de conf. ling. c. 28. quis rer. div. haer. c. 48. — [13]) de m. opif. c. 4.

unterliegt[1]). Gottes Schaffen ist sein Sprechen, und so ist der emanente Logos eben der Aktus Gottes selbst[2]). Mit Einem Worte, Gott und Logos sind nicht Zwei, sondern Eins; der Logos ist die Lebensentwicklung Gottes selbst, in der Gott sich sowohl innerlich zum Gedanken, als äußerlich zum Schaffen aktualisirt. Wird der Logos anderwärts Organ der Weltschöpfung, der zweite Gott, der Erstgeborne, der älteste Engel genannt, so wird das als bildliche Redensart sofort durch Sätze bezeichnet, wie *εἰ δε χϱη κινειν δογμα ἀληϑεστεϱον* und *εἰ δε τις ἐϑελησεις γυμνοτεϱοις χϱησασϑαι ὀνομασιν*[3]). Bleiben nun die Ideen in ihrer Transcendenz in der absoluten Vernunft als Organismus des ewig Gültigen Vernünftigen, so werden sie im emanenten Logos selber *λογοι*, reale praktische Potenzen und Organe — Engel[4]). Das Substrat der Weltbildung ist die Materie, das rein Passive Ohnmächtige[5]). Daß Philo sich dieselbe als von Gott auf irgend eine Weise gesetzt dachte, wird wahrscheinlich, wenn wir mit Wolff erwägen, daß er Gott nicht zum Demiurgen, sondern ausdrücklich zum Schöpfer der Welt macht[6]). Der emanente Logos ist nun mit seinen „Engeln" der Welt unmittelbar immanent, und erfüllt sie ganz[7]) — als das lebendige Gesetz, welches das Verschiedene zur Einheit des Systems zusammenbindet[8]). Alle Verschiedenheit aber, bemerkt Philo tiefsinnig, beruht auf dem Gegensatz, und so ist die Welt eine aus Gegensätzen zusammengestimmte Symphonie[9]).

25. Der Mensch hat eine Seele aus dem emanenten Logos, mehr aber noch eine Seele der Seele, einen Geist (*νους*) als sein wahres Wesen[10]). Nach diesem Geist ist der Mensch ein immanenter Theil (*ἐκμαγειον ἀποσπασμα ἠ ἀπαυγασμα*) der seligen Natur des transcendenten Gottes

[1]) de Cherub. c. 26. de legg. alleg. I, 3. — [2]) de sacrif. Ab. et Cain. c. 18. — [3]) ibid. u. de m. op. c. 6. — [4]) de mut. nom. c. 4. de somn. I, 12. 21. 22. de profug. c. 9. legg. alleg. II, 20. de somn. I, 19. de sacrif. c. 13. — [5]) de Cherub. c. 35. quod Deus immut. c. 20. de m. op. c. 2. — [6]) vgl. Wolff. 25 f. u. not. 32, sowie auch de m. op. c. 2. — [7]) de prof. c. 20. — [8]) de plant. Noë c. 2. — [9]) de Cher. c. 31. — [10]) de m. op. c. 21.

(des immanenten Logos)[1]. Clemens von Alexandrien erwähnt diese Lehre als allgemein platonische[2]). Insofern die Verkörperung eine Isolation von dem absoluten Geiste ausdrückt, sagt Philo[3]), daß sowie der Mensch geboren ist, er dem Sündigen nicht entgehen kann. Er unterscheidet Asceten und Contemplative, denen der Vater des Alls seine eignen (immanenten) Werke (das Spiel der Ideen im absoluten Geist) zeigt[4]).

26. Bei demjenigen Denker, der nun folgend in Betracht kommt, bei Plutarch, läßt sich allerdings die Annahme einer ewigen selbstständigen Materie nicht verkennen[5]). Allein das Besondre hat er, daß er in diesem Substrat der Welt die seelische Natur, ein Princip regelloser Bewegung ausdrücklich anerkennt[6]). Diese Bewegung war nach ihm sowohl eine innre intensive, als äußre extensive d. h. eine wilde Phantasie und eine verworrene stoffliche Aktion. Die Schöpfung geschieht mit der Organisation dieses seelischen Princips durch Gott und die göttliche Vernunft, wodurch dasselbe seinerseits befähigt ward, den Stoff zu organisiren und zu gestalten[7]). Gott und den Nous scheint Plutarch nicht unterschieden zu haben[8]). Die Vernunft ist die Kraft des Einfachen und Allgemeinen, des Gleichen; daher erscheint jenes anfängliche Princip der Materie auch als Gegensatz der Vernunft, als Princip der Anderheit und Ungleichheit[9]), oder wie jenes Princip des Guten, so dieses des Bösen, und die Welt zeigt sich daher als aus Gutem und Bösem gemischt[10]). Solche Mischung erstreckt sich auch auf die menschliche Seele. In ihr ist das vernünftige Element die Freiheit und reine Aktualität, das unvernünftige die Nothwendigkeit und das Pathologische; jenes die Einheit, dieses die Vielheit, Bezüglichkeit und Versatilität; jenes die reine Kraft der vernünftigen Contemplation, dieses

---

[1]) ib. c. 51. quod det. pot. c. 24. — [2]) Strom V p. 430 ed. Sylburg. — [3]) de anim. sacrif. idon. c. 14. — [4]) vgl. de legg. alleg. III, 45. de migr. Abr. c. 9. de somn. I, 23. — [5]) quaest. plat. II, 2. de procr. animae m. c. 5. — [6]) vgl. de procr. c. 5. 6. 7. 9. — [7]) ib. c. 23. — [8]) vgl. de plac. phil. VII. de def. orac. c. 20. de Is. et Os. c. 1. — [9]) de procr. c. 24. — [10]) de Is. et Os. c. 45.

die Wurzel der Leidenschaften und Affekte[1]). Dieses, sich in der menschlichen Seele erhebend, verstimmt sie und macht sie unruhig, ruhlos, daß sie die göttliche Stimme nicht hört[2]). Aber auch zur Anschauung des Göttlichen gelangend, ist diese Anschauung in diesem Leben doch nur wie ein durchzuckender Blitzstrahl der Erkenntniß[3]). So war dem Plutarch jene unmittelbare indifferente Mitte (die Identität) abhanden gekommen, und indem so die Gegensätze unvermittelt neben einander zu stehen kamen, beruhigte er sich bei einem unphilosophischen Dualismus.

27. Einen ganz ähnlichen Gedankengang verfolgte nach den von Eusebius (praeparatio evangel.) aufbewahrten Fragmenten Numenius. Wie von Plutarch wurde auch von ihm namentlich der traditionelle Zusammenhang der pythagoräisch-platonischen Spekulation mit dem Orient hervorgehoben. Zu derselben Zeit ward in einer gewaltsamen Bewegung des in sich selbst ersterbenden Heidenthums das Götter- und Dämonenunwesen von Appulejus in den Vordergrund gezogen. Aber noch einmal eine neue lebensfrische, ja seine reinste reiffste Entwicklung sollte der Platonismus gewinnen in Plotin[4]). Das Beste, raisonnirt er, ist immer das Erste. Das Bedürftige bezieht sich auf das Unbedürftige das schlechthin Totale als auf seine Ursache[5]). Jede Bestimmung läßt sich immer neben oder gegen die andre setzen, das Erste muß das Bestimmungslose, das schlechthin Identische sein[6]). Das Wesen ist das Unbedingte, das, was etwas vor und über aller Bezüglichkeit ist, also das Identische; das Wesen schlechthin ist die absolute Identität[7]), das ἕν, das alle Dinge in einer Indifferenz implicite hat oder ist[8]). So überschreitet sie alle Bestimmungen, da sie vielmehr der Grund der einander

---

[1]) de procr. c. 24. 27. — [2]) de gen. Socr. c. 20. — [3]) de Is. et Os. c. 78. — [4]) Zu dem Folgg. vgl. „die Philos. des Plotin v. Kirchner. Halle 1854" — vielleicht die beste philosophiegeschichtliche Monographie, die wir haben. Nur eins finde ich darin zu tadeln — das Bestreben des Vf., eine Autochthonie der griech. Spekulation zu prägniren. — [5]) enn. V, 9, 4. — [6]) II, 4, 7. — [7]) VI, 9, 1. — [8]) V, 4, 1. III, 8, 9.

entgegengesetzten Bestimmungen[1]) also die Indifferenz der Gegensätze ist. Insofern übersteigt sie sowohl allen Begriff[2]), als ist sie selbst ohne Bewußtsein, oder vielmehr über dasselbe und den Gegensatz von Wissendem und Gewußtem erhaben[3]). Sie ist nichts anders als ein Wunder[4]). In ihrer schlechthinigen Einfältigkeit und Totalität ist sie das ewige Gut schlechthin unbedürftig, Allem bedürflich[5]). Daher zieht sie Alles zu sich, ohne sich selbst zu bewegen, rein durch ihre Natur. Sie ist der absolute Zweck, zu dem jede Bewegung und Thätigkeit aufstrebt, die jedem besondern Zweck zu Grunde liegende Voraussetzung, die in jeder besondern Zweckthätigkeit eigentlich gemeint ist. Und eben daher richtet und ordnet sie das All[6]). Sie ist auch das Licht, die im Grunde bleibende Voraussetzung aller Erkenntniß und alles Begriffs[7]). Das Erste, was von der Identität ausgeht, ist die „intelligible Materie" d. h. die reine Differenz, die „Anderheit", der auseinanderfallende Gegensatz, die unter sich gleichgültige oder widersprechende Vielheit, als das geistige Princip dessen, was in der sinnlichen Natur der Stoff ist[8]). Es kann hier bemerkt werden, was in den Aristotelischen Definitionen auf's klarste hervortritt, daß Materie hier nur der concrete Ausdruck ist für den allgemeinen Begriff eines Substrats, einer Basis. Alle Wesenheit liegt in der Einheit beschlossen; aber um real und aktuell zu werden, bedarf sie als einer Basis der „unbestimmten Zweiheit" der einheitslosen Differenz (des Bösen[9]). „Diese bedarf nun der Bestimmung; sie wird bestimmt, indem sie zu dem Einen zurückgewandt wird." Diese Bestimmtheit der ersten Anderheit ist die absolute Vernunft — die sich in der ersten Differenz manifestirende Identität[10]). Darin liegt die Schwäche des Plotinischen Systems. Denn da der *νους* doch die innre Differenzirung der Identität in sich selbst ist[11]), so ist es ja

---

[1]) VI, 9, 3. — [2]) V, 4, 1. VI, 9, 4. — [3]) VI, 9, 6. — [4]) V, 5, 4. VI, 9, 5. — [5]) VI, 7, 41. — [6]) V, 5, 2. 6, 5. 3, 16. 4, 1. — [7]) IV, 5, 7. — [8]) II, 4, 5. — [9]) II, 4, 16. — [10]) V, 1, 4. — [11]) vgl. § 3. *οἷον ὁ λογος ὁ ἐν προφορᾳ λογου του ἐν ψυχῃ, οὕτω τοι και αὐτη (ἡ ψυχη) λογος νου.*

absurd, schon hier einen Widerspruch voraus zu denken. Dieser kann vielmehr erst da zur Geltung kommen, wo ein Heraustreten des Absoluten nach außen stattfindet, in der Weltseele. Die absolute Vernunft ist schlechthin im Einen als dem schlechthin Innigen. Daher sind in ihr Denkendes und Gedachtes Wissen und Sein, nicht außer einander, sondern das Eine spielt nur in ihnen, Wissen ist zugleich Sein und Sein Wissen. Aber aus dem Gegensatz ergiebt sich die Vielheit, und zwar eine zwiefache. Einmal bricht sich der Nous in sich selbst, so in der Einheit seiner selbst zugleich in der Vielheit der νοες bestehend[1]), dann auch entfaltet er aus sich die intelligible Welt der Ideen[2]), die er gleichfalls in jedem seiner innern Theile oder νοες darstellt. Aber auch hier ist der Nous die Fülle seiner νοες und diese jener[3]), und das Denkende (Seiende) ist seine Gedanken (Wesenheiten) und diese jene[4]). Wie freilich das Absolute schon da, wo es noch völlig transcendent ist, zu einer Welt doch immer in gewisser Weise einzelner Geistwesen kommen soll, ist schwer zu begreifen.

28. Die nächste Manifestationsform ist nun die Weltseele, in der das Absolute nun in der That descendirt und aus sich herausgeht. Sie ist das Absolute selbst, sofern es, in gewisser Weise außer sich selbst, oder in der Bewegung nach außen seiend, eine Welt realer Wesen hervorbringt, Philo's λογος πορφορικος. So nun in dieser ihrer wesentlichen Richtung, welche ihre Natur ist, in einer nähern Beziehung zu dem Gegentheil des Absoluten bestehend, beginnt in ihr erst die Individualisirung und Verselbstständigung der Einzelnen als der vielen Seelen, jedoch unmittelbar nur noch erst so, daß sie, in die Einheit und Totalität der allgemeinen Seele aufgenommen, in und mit ihr Einen Organismus darstellen[5]). Andrerseits unterliegt auch der Denkproceß einer innern Scheidung sowohl der Gedanken vom Subjekt als unter sich. Der Seele ist das λογιζεσθαι eigen als Thätigkeit der διανοια, deren Produkte die objektive und unter sich unterschiedlich

---

[1]) V, 9, 3. — [2]) IV, 8, 3. III, 8, 7. IV, 3, 4. 5, 7. 10. — [3]) VI, 7, 15. 16. III, 8, 7. — [4]) V, 9, 6. — [5]) IV, 3, 1—6. 8. 8, 3. 9, 4. 5.

bestimmten Begriffe oder *λογοι* sind[1]). Die reine Seele richtet sich ganz hinauf in den Nous und wird in seligem Anschauen in ihn verklärt. Eine niedrigere Descendenzform der Seele ist die animalische Seele, deren Funktion Wahrnehmung und Vorstellung (*φαντασια*) — weiter die vegetative, die nur herausgeht und schafft, die bewußtseinsunfähige Physis[2]). Alles Thun, alle Praxis geht aus der Theorie (contemplatio) hervor; das Höhere, das ein Niedres nicht in ihm selbst erreichen kann, sucht es vor und außer sich in seinem Produkt. Der Erkenntnißtrieb wird Zeugungstrieb[3]). So nun von der Weltseele bis zur Physis verliert sich das Leben immer mehr[4]), bis endlich die Materie als Produkt zur Erscheinung kommt — der Stoff der Körperlichkeit. Durch die animale und vegetative Seele organisirt und gestaltet die Weltseele den Stoff in und mit ihren *λογοι* als Descendenzformen der Ideen; diese sind in der Materie materiell nun deren Qualitäten und Formen[5]). So bildet sich die sinnliche Welt; denn bis auf das Letzte Aeußerste muß das Leben herabsteigen, um von da wieder in das Höchste hinaufzusteigen und zurückzukehren[6]). Nun das ganze All durchwaltend, ist die Weltseele in allen Theilen ganz, denn das ist die Natur der Seele, in dem Theilbaren oder Körperlichen ihre Totalität zu wahren[7]). Im All ist nichts Todtes; und Alles steht durch die Eine Beseelung, durch die es lebt, in einem magischen sympathischen Zusammenhang. Himmel und Erde sind wie Mann und Weib. Der Himmel ist das vierte Element Feuer oder Aether, Licht und Lebenswärme seine Eigenschaft. Die Planeten formiren Einen Organismus. Aus ihren Stellungen ergeben sich die natürlichen Geschicke. Die Planeten, die Elemente haben ihre seelischen Principien, die Erde den Erdgeist. Diese und ähnliche natur-philosophischen Ideen, schon im Platonischen Timäus angelegt, werden wir später in einem Paracelsus u. A. neu erstehen sehn.

---

[1]) I, 1, 8. III, 9, 1. V, 3, 2. 3. — [2]) IV, 4, 13. V, 2, 1. — [3]) III, 8. — [4]) vgl. u. a. St. VI, 6, 1. — [5]) IV, 8, 6. — [6]) III, 8, 1. V, 9, 3. II, 3, 17. IV, 4, 13. VI, 8, 15. — [7]) III, 2, 1. 2. II, 7, 6. 7.

29. Jeder ist nach seinem innern Menschen zuhöchst eine intelligible Welt[1]). Denn Jeder ist ein Nous, ein innrer Theil des absoluten Nous. Diese innre unmittelbare Anschauung der intelligibeln Welt, diese ekstatische Erkenntniß ist die im reinsten Sinne philosophische, deren Eigenschaft es ist, zugleich das zu sein, was sie erkennt[2]). Individuum ist der Mensch, sofern er Seele ist. Ursprünglich ist die Seele mit der Allseele organisch eins, und in ihr in den Nous hinaufgehoben. Da ist das Moment der Einzelheit ganz von der Absolutheit occultirt. Allein das falsche Streben der Seele, ihr Eigen zu sein, führt sie nach unten, und schließlich im Proceß der Verkörperung ihre Vereinzelung bis zur Isolation von dem All vollziehend, wird ihr durch Ohnmacht und Zerstreuung ihrer Kraft jene Isolation als Strafe empfindlich[3]). Dadurch wird sie zur Rückkehr bewogen, und sich von dem Sinnlichen lösend, aufsteigend von den Formen der Körper zu den *λογοι* der Seele, von da zu dem Nous und den Ideen geht ihr endlich die Anschauung des schlechthin Einen auf, und mit diesem eins, so das Wesen aller Tugend in sich habend, wird sie schwanger alles Guten, und bringt von Natur alle guten Früchte hervor[4]).

30. Von den nächsten Schülern Plotins ist Porphyrios zu erwähnen, der aus den einzelnen Abhandlungen Plotin's in aphoristischer Form einen lichtvollen Abriß entwarf, die *ἀφορμαι προς τα νοητα*, eine Schrift, die zur Einführung in die Plotinische Philosophie nicht nur, sondern in die Philosophie überhaupt von großem Werthe ist. Von dieser propedeutischen Seite als Mittel der für die Philosophie nothwendigen Läuterung der Begriffe sind die Schriften der Neuplatoniker bisher mit größtem Unrecht nur wenig oder gar nicht gewürdigt. Der propedeutische Werth, den man sonst wohl den Platonischen Dialogen zugestanden hat, kann sich nur auf die Form des Denkens, nicht auf den Inhalt erstrecken, da dieser in jenen theils zu einzeln und zerstreut liegt, theils nur verhüllt vorgetragen wird. Aber von den

[1]) III, 4, 3. — [2]) V, 9, 7. — [3]) IV, 8, 4. 5. vgl. V, 1, 1. — [4]) V, 9, 2.

Neuplatonikern kann man sagen, daß sie die ersten Nebel von den Augen der Seele vertreiben, und den ersten fernen Blick in die reine Lichtweide der Wahrheit eröffnen. Es konnte nur zum Schaden der Philosophie geschehn, wenn man in wirklich lächerlichen Vorurtheilen bisher allgemein ein eingehendes Studium ihrer Schriften vernachlässigte; der Verfasser selbst bedauert, erst spät auf sie aufmerksam geworden zu sein. Porphyrios übrigens bezeichnet zugleich wieder eine Entartung dieser Philosophie, indem er die Götter- und Dämonenlehre, und die Darstellung der Ceremonieen, sich mit jenen in Verbindung zu setzen, in ausführliche und andächtige Verhandlung brachte[1]), wahrscheinlich von dem Streben geleitet, die plotinische Philosophie zu popularisiren und daher mit dem populären Polytheismus zu vermitteln. Die Schüchternheit, mit dem aber bei ihm immerhin noch der Götter- und Dämonendienst behandelt wurde[2]), ward bald darauf in dem Buch „über die Geheimnisse der Aegypter", einem vollständigen Leitfaden der Theurgie, völlig über Bord geworfen.

31. Mit Jamblichos, unter dessen Nachfolgern und Schülern vor allen Proklos hervorleuchtet, begann sich der Fülle der Platonisch-Plotinischen Conceptionen der abstrakte Witz des Verstandes zu bemächtigen, und unter dem Vorwand der Systematik und Methodik weniger die Worte aus den Sachen, als die Sachen aus den Worten zu bestimmen. Es ist in der That ein allgemeiner und bereits in dem Auftreten eines Aristoteles als der Philosophie lebensschädlich erwiesener Irrthum, nach dem jene Spaltungen und Unterscheidungen, welche der von den Sachen abgezogene Gedanke in den ihm vorliegenden Begriffen und Begriffszeichen vollzieht, über die Sachen entscheiden, und darin eben die wissenschaftliche Entwicklungs- und Darstellungsform gefunden werden soll. Es wird dabei eben verkannt, daß die abstrakte Reflexion in keiner Weise produktiv und heuristisch ist, daß sie

[1]) vorzügl. in d. Buch de abstin. ab esu anim. (u. a. St. II, 38 sqq. 47) und in dem Buch de antro nymph. — [2]) Augustin de civ. Dei. X, 9.

die Idee nur in der Form auszuarbeiten, und die Form sich aus der Idee, nicht aber die Idee aus der Form zu bestimmen hat. Von den Werken Jamblichos' ist übrigens nur Weniges auf uns gekommen. Das Buch „Ermunterung zur Philosophie" ist ethischen Charakters, und enthält großentheils nur eine erläuternde Paraphrase platonischer Originalstellen. Für die folgenden Zeiten maßgebend ist der darin ausgesprochene Gedanke[1]), daß die Wirkungen nur aus ihren Ursachen und Principien erkenntlich seien. In dem „theologischen Unterricht" setzt Proklos die Grundsätze der neuplatonischen Metaphysik methodisch auseinander mit Anschließung der (mitunter in ihrer Form die Scholastik anticipirenden) Beweise. Er geht aus von dem Begriff der Einheit, als Einheit — Identität der Vielheit, eben daher das Ganze (das Vollkommne). Als solche ist sie das Gute. „Alles Gute ist ein Einigendes dessen, was an ihm Theil nimmt, und alle Einigung ist ein Gutes, und das Gute ist dasselbe mit dem Einen." Das schlechthin Eine und Ganze ist auch das schlechthin Produktive; allein producirend bleibt es sowohl in sich selbst, als bleibt das als Produkt Heraustretende zugleich (als Vermögen) im Producirenden. Dasselbe gilt von aller Produktion (weil alle wahre Produktion — Evolution ist). Das schlechthin Gute ist also aller Dinge Ursache. Von da steigt das Seiende stufenweis herab. Was aber herabsteigt und hervorgeht, das wendet sich auch wieder zurück — zunächst zu seiner nächsten Ursache und durch die Folge der Ursachen zum Einen. Die erste Ursache nach dem Einen ist der Geist, der dadurch entsteht, daß sich das Eine auf sich selbst reflektirt, d. h. was es an sich ist, selbst effektuirt — sich mit sich selbst einigt. Geist ist aktuelle Einheit. Je näher Etwas dem Einen, desto vollkommner ist es, und eben deshalb desto produktiver. Das Letzte ist die Materie, die völlig unproduktiv unfruchtbar ist, das rein Passive. Zwei Momente seines Systems, in denen er dem Jamblich gefolgt zu haben scheint, wurden für die nächsten Zeiten bedeutsam. Das eine war, daß er das Ur-Eine

[1]) ad hort. ad philos. c. 7.

noch wieder in Theil-Einheiten (ἑναδες) zerfallen oder sich brechen ließ. Das andre war sein Gebrauch der Triaden. Plotin hatte die Begriffe ὀν ζωη νους identisch von dem Geist gebraucht. Jamblich und Proklos fixirten sie zu bestimmten Ordnungen, und unterschieden in jeder dieser drei wieder drei Unterabtheilungen, die nun insgesammt die Ordnungen der transcendenten Götter bilden sollten. Ohne Zweifel nahm daher der angebliche Areopagit seine neun Engel-Hierarchien, die durch die ganze mittelalterliche Theologie fast das Ansehn eines Dogma hatten. Auch darin aber hat Proklos das Folgende vorbereitet, daß er das Böse nicht in die Materie legte, diese vielmehr als nothwendiges Glied göttlicher Weltordnung fassend, das Böse aller realen Subsistenz ermangelnd, einzig als Privation, Schwäche und Ohnmacht der Seele faßte und von einem Abweichen in die niedrigeren Emanationsstufen ableitete[1]), wie unter den Folgenden neben Augustin auch der Areopagit, Skotus Erigena und fast die ganze mittelalterliche Theologie.

32. Als letzter Platoniker der antiken Welt kann neben Damascius, dessen Schrift de principiis ich nicht kenne — Boethius genannt werden, besonders auch des Einflusses halber, den er auf das Mittelalter übte. Die Natur der Dinge nahm nicht vom Unvollkommenen ihren Ursprung, sondern steigt von dem absolut Vollendeten bis zu diesen letzten Wirkungen herab. Gott der Vater oder das Princip aller Dinge ist das schlechthin Genugsame, eben daher das schlechthin Vermögende; eben daher und, weil nicht Etwas besser sein kann, als sein Princip, das schlechthin Gute, und daher Innbegriff aller Glückseligkeit. Da ferner Genugsamkeit, Macht, Glückseligkeit, wenn sie getrennt sind und das Eine ohne das Andre, keine Güter sind, dagegen ein Gut, wenn sie zusammenfallen und Eins und Dasselbe sind, so ist das Gute auch das Eine — und da etwas soweit in seinem Wesen besteht, als es Eines ist, auch

---

[1]) s. die Schrift de mal. subsist. opp. ed. Cousin tom. 1 und comm. in Parmen. lll in fin. opp. tom. V.

das wahre Sein, die Wesenhaftigkeit, das Sein im Wesen[1]). Das Böse — der Abfall vom Guten ist daher ein Verlieren des Seins, des Wesens[2]). Die Glückseligkeit besteht in der Theilnahme an der Göttlichkeit, in dem Gottwerden[3]). Dies geschieht in dem Geist der mens oder dem intellectus[4]), worin unsre Verwandtschaft mit Gott besteht[5]). Der Mittel- und Einheitspunkt der Organisation der verschiedenen und entgegengesetzten Theile, aus denen die Welt besteht, ist Gott. Gott organisirt die Welt durch sein Wesen, dadurch daß Er das schlechthin Gute ist, d. h. nicht absichtlich, sondern durch seine Natur, so wie nach Proklos die Seele, obgleich Manches aus Absicht thuend, doch durch ihr Wesen dem Körper das Leben gibt[6]). Gott ist das Unendliche schlechthin ganz und zumal. Diese Seinsweise ist die Ewigkeit. Aus der qualitativen Unendlichkeit geht die quantitative Unendlichkeit, die unendliche Reihe hervor, welche die Zeit, die Seinsweise der Welt ist. Die Zeit, da sie das Unendliche nicht zumal fassen kann, reiht es aus und lös't die Stabilität der Ewigkeit in eine unendliche Bewegung auf. In diesem Sinne ist die Welt ohne einen Anfang[7]). Was daher in der Ewigkeit in Gott zumal ist, geht in der Zeit successiv hervor. Was die Ewigkeit einfach und zumal anlegt, führt die Zeit vielfach und successiv aus. Die Zeit verhält sich zur Ewigkeit wie der Cirkel zum Centrum, oder wie der Verstand (ratiocinatio) zur Vernunft (intellectus). Die Disposition in der Ewigkeit ist die Vorsehung, die Ausführung in der Zeit ist das Geschick. Daher sind die Geschicke göttlich vernünftig geordnet[8]).

33. Auf dem Boden und unter den Voraussetzungen des neuen Glaubens bereitete sich indessen die alte Philosophie in neuer Gestalt wieder zu erstehen. Die christlichen Kirchenlehrer, soweit sie von spekulativem Sinn waren, gingen alle auf die Platonische Philosophie zurück, und stellten aus dieser den wissenschaftlichen Unterbau ihrer Glaubenslehre zusammen,

---

[1]) de consol. phil. III, 9—12. — [2]) vgl. IV, 3. — [3]) III, 10. — [4]) vgl. IV, 6. — [5]) II, 5. — [6]) III, 12. — [7]) V, 6. — [8]) IV, 6. vgl. übrigens auch die Schrift des Proklos de provid. et fato.

indem sie diese Wahrheitselemente von demselben Logos und alle Menschen erleuchtenden Licht ableiteten, das nun im Fleische sich offenbart hatte. So schon Justinus der Märtyrer und Irenäus. Das schlechthin Eine Identische, das schlechthin Gute ward nun in diesem System Gott der Vater[1]). Der absolute Geist, der zugleich der Innbegriff aller Theilgeister ist, ward Gott der Sohn[2]). Und als Drittes trat hinzu, sei es die Einheit, Beziehung, und Liebe Beider, sei es ihre Wirksamkeit bezeichnend der heilige Geist[3]). Und so ist auch das ethische Strebeziel, die Vereinigung mit Gott als dem schlechthin Einen und Wesenhaften, ebendaher dem höchsten Gut, durch den absoluten Geist — hier als fleischgewordenen Logos — in und durch den Geist (*νους*, mens) des Menschen, der ein innrer Theil des absoluten Geistes ist[4]). So Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustin. Hier übrigens andrer Analogieen gar nicht zu gedenken, an denen namentlich Origenes ungemein reich ist. Wie wenn er *ψυχη* von *ψυχουν* ableitet, anzeigend daß die Geister zu Seelen würden, wenn sie von Gott herabstiegen; und eben von diesem Abfall auch die Scheidung und Ausprägung der Individualitäten herschreibt. Augustin war es übrigens noch, der auf das Ausführlichste und mit jener eleganten Rhetorik und witzigen Dialektik, die ihn mehr als schöpferische Tiefe auszeichneten, die schon bei Proklos bezeichnete Lehre von dem Bösen als dem Nichtsein an dem Sein oder Wesen oder der Natur als ursprünglich Gutem begründete und entwickelte.

34. Reicher, bedeutender schlug zuerst die Blüthe platonischer Spekulation wieder in dem angeblichen Dionys dem Areopagiten aus. Auch ihm ist das Unvordenkliche die absolute Identität[5]), die Alles ist von dem Seienden und nichts

---

[1]) Clem. Alex. Paedag. I, 8. Origen. de princ. I, 1, 6. Augustin. de trin. VI, 12. XV, 27. — [2]) Clem. Alex. Strom. IV p. 391. V, 435. VII, 505 ed. Sylburg. Orig. ibid. II, 2. August. de civ. Dei X, 22. Confess. VII, 9. — [3]) Ueber d. Ganze August. de civ. Dei VIII, 4. 10. — [4]) August. ibid. XI, 2. X, 3. vgl. Clem. Alex. Strom. IV, 391. — [5]) de div. nom. IV, 21.

von dem Seienden[1]), sofern sie über allem unterschieden und bestimmt Seienden die Indifferenz alles Entgegengesetzten und Verschiedenen und deren Grund ist[2]). Durch ihre Ein-Allheit das ewige Gut ordnet sie Alles, indem sie Alles zu sich zieht[3]). Die Vielheit der intelligibeln und sinnlichen Dinge aus sich entwickelnd, bleibt sie doch in sich Eins und gleich, in aller Bewegung unbewegt, ewig jung[4]). Allen giebt sie sich ganz, die Beschränkung liegt nicht in ihrem Geben, sondern in der Geschöpfe Empfangen[5]). Alle Namen drücken nur die von ihr herabsteigenden Kräfte aus, nicht das absolute Subjekt[6]). Dieses ist über Bejahung und Verneinung, aber mehr durch Verneinung als Bejahung ausdrückbar[7]). Sie ist auch die überwesentliche Fruchtbarkeit, und in dieser Hinsicht manifestirt sie sich in einer Dreieinigkeit[8]). In dieser ergiebt sich auch wohl ihre Selbsterkenntniß, in der das Erkennende identisch ist mit dem Erkannten, das Wissen mit dem Sein[9]). Weil Alles durch seine Mittelursachen zum schlechthin Guten und allgemeinen Lebens- und Organisationsmittelpunkt hinaufstrebt und doch in seiner Besonderheit erhalten bleibt, bildet sich im Intelligibeln und Sinnlichen die Kreisbewegung einer jeden Sphäre um ihre Ursache, ihr Princip[10]). *Νους* und *ψυχη* werden unterschieden, wie von Plato und Plotin[11]). Die Erkenntniß muß fortschreiten von den Ursachen zu den Wirkungen, und nicht umgekehrt, da die Wirkung geringer ist als die Ursache (Veräußerung derselben)[12]). Das Böse wird gefaßt, wie von Proklos und Augustin[13]). Das geistige All ist eine Ordnung oder Hierarchie nach dem Grade der Lebensempfänglichkeit und Lebensthätigkeit sich abstufender Kreise, das Bild des Einen im Vielen, in dem Jedes nach seiner Art zum Spiegel des ewigen Urlichts ausgebildet wird[14]). Ein Abbild dieser übersinnlichen Hierarchie ist die irdische Hierarchie der Kirche, die eine höhere Form der jüdischen

---

1) I, 6. — 2) I, 7. IV, 7. — 3) II, 11. X, 2. — 4) II, 5. — 5) II, 7. — 6) de myst. theol. c. 3. — 7) de div. nom. I, 4. — 8) VI, 4. — 9) VII, 2. — 10) IV, 8 f. — 11) VII, 2. — 12) II, 8. — 13) IV, 20. 24. — 14) de hier. coel. III, 2.

Theokratie ist, indem sie in ihren Instituten und Symbolen das wesentlich vermittelt, was diese nur anzeigte oder in den äußersten Kräften vermittelte[1]). Denn dem sinnlichen Menschen muß sich das Geistige sinnlich darstellen, damit er durch das Bild zur Wahrheit eingehe. Der Mystiker aber soll sich über alle Vielheit und allen Gegensatz, ja über den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Erkennen hinaufschwingen und in das ewig Eine und Gleiche in das „Dunkel des Nichtwissens" tauchen[2]).

35. Dem Areopagiten folgte Joh. Scotus Erigena. Das Absolute ist ihm das Princip aller Divisionen[3]), daher das Individuum schlechthin die absolute Identität. Alle besondern unterschieden bestimmten Dinge sind seine Offenbarung Theophanie[4]). Die Welt ist sein Name, sagen die Inder. Es ist das Subjekt das Wesen aller Dinge und Wesen, und insofern sagt Erigena, er macht Alles und wird in Allem[5]), denn als solches ist oder wird er auch in und unter sich Alles das, was er macht. Die erste Ursache ist also das Wesen schlechthin. In dem ersten Unterschied, in dem es sich auslegt, entsteht die Weisheit oder das Wort, der absolute Geist, in und mit ihm die Welt der ewigen Grundwesenheiten und -kräfte der plotinischen νοες und ἰδεαι, von Erigena causae primordiales genannt. Soweit aber spielt nur erst die Einheit in dem Unterschied und der Vielheit. Daher ist das Erkennende Eins mit dem Erkannten[6]), und die Vielheit Eins mit der Einheit des Subjekts, von dieser innerlich umfangen wie im Keime[7]). Der ausgehende Geist ist es erst, der, indem er sie effektuirt, sie scheidet, individualisirt[8]), sonach hier die Funktion der platonischen Weltseele vertretend. Auf diese Weise bildet sich dem Erigena der wissenschaftliche Begriff der Dreieinigkeit nach dem Ternar: Esse (essentia) — posse efficere (virtus, auch sapientia), und effectus (naturalis operatio, vita)[9]) — ein Ternar, den wir übrigens schon bei Proklos und dem Areopagiten

---

[1]) de hier. eccles. I, 2. V, 2. — [2]) de myst. theol. c. 3. — [3]) de divis. naturae III, 1. — [4]) III, 4. — [5]) ibid. — [6]) IV, 9. — [7]) III, 1. — [8]) u. üb. d. Ganze II, 22 ff. — [9]) V, 6. I, 14.

finden. Alles Sichtbare (die äußersten Fußspuren des Göttlichen[1]) ist aus und nach den causae primordiales gestaltet; es ist daher Symbol des Unsichtbaren Intelligibeln[2]). Die Materie, welche den Ideen die Gelegenheit giebt, also deren Basis und Substrat ist, um als sichtbare Gestalt zu erscheinen[3]), ist von der schlechthinigen Ursächlichkeit des Absoluten nicht ausgenommen[4]). Allein anderswo soll doch die Seele in Wirkung ihres Abweichens vom Absoluten durch eine Verfinsterung in den äußersten Kräften sich den Körper selbst gebildet haben[5]). Auch soll die Natur nicht bleiben, sondern mit der allgemeinen Rückkehr der Seelen in Gott, wieder im Intelligibeln occultirt werden[6]). Auch er unterscheidet Seele und Geist. Der Geist ist ein innrer Lebenstheil der Sapientia Dei[7]), und bewegt sich in ihr um das Eine im Kreise, oder vielmehr ist diese Cirkularbewegung selbst[8]), denn das ist auch nach Plotin der *νους*, die Bewegung und die Rückwendung auf das Eine oder des Einen zu sich selbst[9]). Nachdem der Mensch gefallen und das Paradies verloren, geschieht seine Rückkehr durch dieselben Stufen, durch die er gefallen, zuerst mit der Occultation des Körpers in die Seele, dann der Seele in den Geist, endlich des Geistes in das Eine[10]). Denn das Princip der Bewegung ist auch ihr natürliches Ziel[11]). Alles aus sich entlassend, zieht es auch Alles wieder zu sich; alle Schöpfung, wie sie aus dem einfachen Quellpunkt sich ergießt, kehrt durch die geheimsten Kanäle der Natur wieder in jenen zurück[12]).

36. Die platonischen Fermente wirkten fort. In den zunächst Hervorragenden aber überwog die praktische Seite. Hier ist zu nennen B e r n h a r d v o n C l a i r v a u x. Gott ist das höchste Gut, in dessen Besitz die Seligkeit besteht[13]). Dieser Besitz oder diese Theilnahme vollzieht sich im Geist

---

[1]) II, 23. — [2]) V, 3. — [3]) III, 6. — [4]) III, 14. — [5]) II, 24. 25. vgl. 23. — [6]) V, 16. I, 42. — [7]) vgl. V, 6. — [8]) II, 23. — [9]) Plotin. V, 1, 7. vgl. V, 6, 5. — [10]) de div. nat. V, 6. 7. 8. — [11]) V, 3. 5. — [12]) III, 4. — [13]) opp. ed. Venet. tom. II. declam. p. 191 A. meditat. devot. c. 4.

(mens) in der Schauung (contemplatio)[1]. Nur in Gott selbst schauen wir Gott wesentlich, was Er ist, erkennen Ihn — durch die Dinge haben wir nur Kenntniß von Gott, daß Er ist[2]. Solche Schauung, solches Gesicht ist eine Ekstase, in der alle untern seelischen Kräfte latent sind[3]. Gott ist der Dreieinige, der Vater die Macht, der Sohn die Weisheit, der Geist die Güte[4] oder der Geist die gegenseitige Liebe[5]. So hat auch die Seele (die einfache Seelensubstanz) zwei Arme, Erkenntniß und Liebe[6].

37. Nach ihm zeichnen sich aus die beiden Viktoriner Hugo und Richard. Gott ist die absolute Identität, und insofern das höchste Gut[7]. Die Dreieinigkeit ist wie bei Bernhard[8]. Auch wird hier die platonische Ideenlehre, sowie Beziehung der Ideen zur Materie reproducirt[9]. Diese dem absoluten Geist immanente Welt der Kräfte und Geister heißt das Buch des Lebens[10], das himmlische Jerusalem, himmlische Paradies[11]. Der innre Mensch besteht in drei Stufenkräften und -essenzen: Die animalische Seele, deren Funktion das Vorstellen (imaginatio) ist, die ratio, deren Funktion, soweit die sinnliche Vorstellung sie influirt, das zerstrente Denken, soweit sie rein wirkt, das (schlußmäßige) Nachdenken (meditatio) ist, und der Geist mens oder intellectus, dessen Funktion das Anschauen (contemplatio) ist[12]. Die Anschauung, die durch eine Entrückung in Kraft göttlicher Gnade geschieht[13], erfaßt unmittelbar das Ewige, das das an sich selbst Klare Evidente ist[14], schaut in Gott den ganzen Weltproceß und seine Elemente in seinem Wesen (stabili modo, sagt

[1]) med. d. ibid. de inter. domo c. 13. 70. opp. tom. I. II Serm. ann. dom. 53 i. — [2]) Sup. Cant. serm. 31. p. 282 ab. — [3]) de int. d. c. 18. — [4]) m. dev. c. 4. — [5]) Sup. Cant. serm. 8. p. 243 m. — [6]) Ep. XVIII ad Petr. Diac. m. dev. loc. cit. Dieselbe Eintheilung hat schon Proklos z. B. im Commentar z. Parmenides. — [7]) Richard de trin. ll, 16. 17. — [8]) ib. Vl, 15. lll, 20. Hugo didasc. Vll, 23. summ. sent. l, 6. — [9]) Hugo de sacr. l, 5, 3. 10, 2. — [10]) Id. de arca morali ll, 12. — [11]) misc. l, 48. 95. de arca mor. ll, 17. Rich. de praep. ad. cont. 38. — [12]) Hugo de unione corp. et spir. Rich. de cont. l, 3. 4. vgl. de praep. ad cont. 87. — [13]) Rich. de praep. 74. — [14]) de exterm. mali et prom. boni ll, 15.

Augustin[1]), alles auf essentiale Weise in seinen obern Wurzeln und Grundkräften[2]). Sie ist eine förmliche Exaltation Ekstase, in der nicht nur die vegetativen und animalen Kräfte, sondern auch die ratio (λογος, als Kraft der Seele) in dem Geist occultirt, von ihm überformt sind[3]). Die Seele an sich ist völlig einfach[4]), ihre Organe sind Erkenntniß und Liebe oder Vernunft und Wille, wie Licht und Feuer[5]). Niemand kann lieben, was er nicht erkennt. Wer Gott erkennt, muß Ihn lieben[6]). Die Liebe ist das Leben der Seele, und dieses Leben ist vollkommen, wenn es in Gott ist[7]). Uebrigens stellt Hugo auch wohl dem Erkennen das Wollen voraus, die Wahrheit in jenem von der Güte in diesem abhängig machend[8]) und Gott selbst ist ihm zuerst virtus (als Vater), dann sapientia (als Sohn)[9]).

38. Selbst bei dem Meister der Scholastik, Thomas von Aquino, glaube ich, läßt sich die platonische Substanz in der Schale der aristotelischen Formeln nicht verkennen. Seine Lehre, daß das Wesen schlechthin und das Gute identisch, daß die Ordnung des Alls das Abbild Gottes (als des Einen), und transcendent in Gott als Idealwelt, Gott die prima causa exemplaris omnium rerum, das Maß und der Verstand alles Seins, daher die Wahrheit sei, daß die Schöpfung Emanation sei, die Glückseligkeit, die Jedes von Natur suche, in der Anschauung Gottes bestehe, die eine wahre Exaltation, wesentlich transcendent sei; seine Lehre, daß das Erkennen ein Verähnlichen mit dem Erkannten, seine Unterscheidung von ratio und intellectus und mehreres Andre sind unverkennbar platonisch.

---

[1]) vgl. August. de civ. Dei XI, 7. 10. 21. 29. — [2]) Rich. de erud. hom. int. II, 13. — [3]) de praep. III, 9. — [4]) de exterm. III, 18. Hugo de anima III, 7. vgl. auch Rich. de praep. ad cont. 74. — [5]) Rich. de cont. III, 20. de exterm. III, 18. — [6]) de cont. III, 8. tract. except. I, 1. Hugo misc. I, 143. 173. — [7]) Hugo de arca mor. I, 1. — [8]) misc. I, 171. — [9]) de sap. an. Chr. Tantum de veritate quisque potest quantum est. de sacr. II, 13, 11. 14, 9. vgl. Rich. de erud. hom. int. II, 26.

39. Wir wollen nun einen Dichter in diesen Kreis einreihen, den diejenigen, welche einigen Geschmack für die wahren Tiefen des Uebersinnlichen haben, ohne Zweifel mit uns für den größten Dichter aller Zeiten halten werden, der aber nicht minder auch ein Denker war von nicht geringer Bedeutung — Dante Alighieri. Ihn hier unter den Platonikern Mystikern und Theosophen zu finden, wird ohne Zweifel den Meisten auffällig sein, da die allgemeine Meinung ihn nur für einen poetischen Excerptor des ihrer Meinung nach durch und durch scholastisch-aristotelischen Aquinaten ansieht, was auch der Grund ist, daß die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie seiner keine oder nur flüchtige Erwähnung thun. Die folgende Darstellung, in der ich übrigens nur die Resultate zusammenfassen kann, wird diese falsche Ansicht, wie ich hoffe, ein Weniges corrigiren. Gott ist nach ihm die erste Gleichheit[1]) d. h. nach allem mystischen Sprachgebrauch die absolute Identität[2]). Eben als das schlechthin Eine und Allgemeine ist Gott das höchste Gut; und ist es ihm wesentlich, als dieses sich mitzutheilen. Denn weil Gott das Eine und Allgemeine ist, so kann er sich nicht enthalten, es ist seine Natur, daß er sich gemeine, sich mittheile (wie die Sonne, die ihre Strahlen willenlos ergießt[3]), und die Schranke solcher Mittheilung ist nicht in ihm, sondern einzig in den Geschöpfen[4]). Dem höchsten Gut strebt Alles entgegen, Gott zieht Alles zu sich und bewegt „den ganzen Himmel mit Liebe und Sehnsucht"[5]); und indem Jedes nach seiner Art und Individualität sich nach dem allgemeinen Mittelpunkt umwendet, entsteht die Ordnung des Alls, in der die Aehnlichkeit besteht, welche die Welt mit Gott hat[6]). Insofern heißt Gott auch der Schwerpunkt des Alls[7]). Die ewige Gleichheit ist die Substanz, das Subjekt des Absoluten, das in ewiger Selbsterkenntniß sich zu einer wirksamen Kraft zusammennimmt, in der es theils in ewiger

---

[1]) parad. XV, 74 f. vgl. übrigens 55 f. u. XIX, 28 f. — [2]) vgl. Nicomachi arithm. II, 17. Dion. Areop. de div. nom. IX, § 10. Eckhart Predigt. 96. — [3]) vgl. convito III, 12. — [4]) purg. XV, 67 ff. IX, 7 f. — [5]) parad. XXIV, 131. — [6]) par. I, 106 ff. — [7]) ib. XXIX, 4.

Selbstliebe auf sich zurückgeht, theils auch wie aus dem Licht der Strahl in Wirksamkeit sich ausbreitet[1]), wobei es doch eins bleibt in sich[2]). Das ist die Dreieinigkeit. In dem Sohn oder der Weisheit bricht sich zugleich das Absolute in sich in eine Vielheit von idealen Potenzen, welche ebensowohl von ihm verschieden als mit ihm Eins ist[3]). Diese Gottheits-Welt, in der die transcendenten Wurzeln alles Geister- und Menschenwesens ruhen, ist das himmlische Jerusalem[4]), das Buch des Lebens[5]). Eben diese ist die Beatrix in dem Paradies[6]). Gott daher, sich selbst erkennend, erkennt zugleich in sich alle Dinge, ebensowohl in ihrer einfachen Totalität als in ihrer Unterschiedenheit[7]), jedoch nach ihren höhern idealen Wesenheiten, die den wirklichen Dingen gegenüber wie eine Regel und Exempel im göttlichen Geiste (nella divina mente) sind[8]). Die Schöpfung ist das gemeinsame Werk der Dreieinigkeit[9]). Der Vater wirkt im Geist, indem er sich im Sohn als in der idealen Form und dem Innbegriff der idealen Formen und Normen vermittelt[10]). Von den intelligibeln Substanzen steigen die göttlichen Emanationen in continuirlicher Kette bis zu den kurzlebigen Erdgeschöpfen herab[11]). Unsterblich ist, was Gott unmittelbar selbst siegelt[12]) d. h. formirt, dessen Form (Wesen) der Sohn Gottes der Nous selber ist[13]). In diese Wesen in die Intelligenzen strahlt das göttliche Licht unmittelbar; von ihnen reflektirt es sich auf die Gestirn- und Planetensphären[14]). Nur durch die Kraft ihrer Anschauung bewegen die Intelligenzen die Himmel[15]), welche,

---

[1]) ib. XIII, 55 f. XXXIII, 124 f. vgl. XIX, 28 f. auch Inferno III, 5 f. — [2]) par. XIII, 58. — [3]) parad. XVII, 13 ff. — [4]) vgl. purg. XIII, 94 f. mit Bernh. meditat. devotiss. c. 4. opp. tom. II. August. de civ. Dei XI, 7. sowie auch purg. XXVI, 127 ff. XXXII, 101 f. — [5]) par. XV, 49 f. — [6]) vgl. vita nuova XXX. convito. III, 12. ferner purg. XXX, 79. und passim. parad. IV, 118. X, 59 ff. Zu letzterem Passus vgl. u. A. Proclus comm. in Alcibiad. opp. ed. Cousin III, p. 107 sq. — [7]) convito III, 12. — [8]) ib. III, 6. — [9]) Inferno III, 4 ff. — [10]) par. X, 1 ff. — [11]) ib. XIII, 58 ff. convito III, 7. — [12]) par. VII, 67 ff. — [13]) vgl. Philo de plantat. Noë 2. Bernh. II. serm. in die natal. p. 26 q. opp. tom. II. — [14]) convito III, 14. — [15]) convito II, 5. 6.

indem sie kreisen, die Bewegung des Intelligibeln um das Absolute nachahmen[1]). Der Himmel gibt die Aktion und Form, die Bildungskraft (den Samen), die Erde ist der bildsame Stoff. Die durch die ganze Welt verbreitete Kraft individualisirt sich in den Sternen und Planeten als organi del mondo. Sie empfangen von den Intelligenzen die image (λογοι σπερματικοι) und führen sie im Herabsteigen von den höchsten Sphären bis zu den untersten endlich in der Erde aus[2]). Zwei Mittelpunkte sind im All, das Centrum der Erde als Manifestation des Bösen, und das Centrum des Himmels als Manifestation Gottes. Jenes ist il fondo del universo[3]), der abysso[4]), in ihm ist Finsterniß und Zerrüttung, Passivität, Hemmung der Lebensevolution:

Ich starb nicht Todes, ich blieb nicht lebendig;
Denk' nun bei dir, wenn du hast Witz ein wenig,
Wie ich da ward, baar Eines und des Andern.

Was haben wir hier anders zu verstehen, als das nichtige Scheinleben der Materie des rein Passiven, während im Himmel die freie Expansion der Aktus der Vernunft ist? So auch ist es das Wesen einer jeden Creatur als solcher, Materie zu sein, die von der Kraft des göttlichen Lebens als ihrem formal principio erst überbildet werden soll, und eben grade der intelligibeln[5]). So giebt es also eine geistige Materie wie eine sinnliche. Die Bösen sind eben jene geistigen Naturen, die in der Naktheit ihres endlichen Wesens aller höhern Bestimmung ermangeln. Ihre natürliche Manifestation ist im Innern der Erde, wo die chaotischen Kräfte der (sinnlichen) Materie walten, keineswegs dort räumlich eingeschlossen, sondern sofern sie dort mit der Sinnlichkeit correspondiren, sowie Gott im Himmel, sofern er zu ihm das nächste Verhältniß hat[6]). Uebrigens theilt Dante noch die Ansicht des Boethius in Hinsicht des Fatums. Der scheinbar blinde Glückswechsel im Leben der Geschichte ist nur der zeitliche

[1]) par. X, 2. — [2]) par. II, 112 ff. — [3]) inferno XXXII, 8. und passim. — [4]) purg. I, 44. — [5]) par. I, 127 ff. — [6]) purg. XI, 1 f. vgl. noch parad. IV, 30 ff.

Ausfluß und Ausdruck eines ewigen Vernunftgesetzes[1]). Ebenso wenn er der Seele zwei Fundamentalkräfte giebt, Verstand und Wille, Sinn und Affekt, wie Licht und Wärme[2]); wenn er unterscheidet zwischen ratio und intellectus oder mens[3]); wenn er will, daß das Wesentliche in sich selbst geschaut werden solle als zugleich das natürlich Evidente[4]), ist er in Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern, namentlich den Viktorinern. Auch ihm ist das Ziel der Glückseligkeit, das Ueberschreiten des Natürlichen[5]) und Creatürlichen[6]), ja aller Vielheit[7]) und das Eingehn, Verinnigen in den Willen der ewigen Gleichheit[8]). Er wird im innern Gesichte durch die Hölle, durch die Mysterien des Bösen in der Welt und Geschichte und außer ihr geführt, um das Böse als solches zu erkennen und sich innerlich von ihm zu trennen; dann von demselben sich büßend reinigend, erhebt er sich darauf von Stufe zu Stufe dem Ziele entgegen. Dante war es auch, dessen erhabener Geist jene große Idee der Selbstständigkeit von Kirche und Staat gegeneinander und jene nicht minder große des Universalstaates erfaßte, und im 4. Buch des convito, sowie in der Schrift de monarchia mit vieler Tiefe auslegte.

40. Wir gehen nun zu den sog. deutschen Mystikern Meister Ekhart, Joh. Tauler und Heinr. Suso über. Gott ist ein „einig Ein", in dem alle Dinge eins sind[9]), die ewige Gleichheit[10]), ein „grundloser Abgrund schwebend in sich selbst", in dem „weder Bild noch Form noch Weise", „ein Grund so wüst und öde, daß kein Gedanke darein kann"[11]). Gott ist das Ansich das Wesen, darum ist Alles er in Allem und doch über Allem[12]); was daher von Gott abgeht, verfällt der Nichtigkeit, deren Energie die Zeit, die Vergänglichkeit ist[13]). Gott ist der unbewegliche Punkt, und die Einigkeit

---

[1]) inferno VII, 78 ff. — [2]) par. XV, 73 ff. — [3]) purg. III, 34 ff. — [4]) par. II, 43 ff. — [5]) par. XI, 1 ff. — [6]) ib. 1, 64 ff. trasumanar. — [7]) ib. X, 59 ff. — [8]) vgl. u. A. par. XXI, 83 ff. III, 84 ff. IX, 73 ff. — [9]) Ekhart Pred. 102. — [10]) Pr. 96. — [11]) Tauler Pr. 119. — [12]) Tauler Pr. 145. Ekhart Sprüche 44. — [13]) Ekhart Pr. 82. Pr. 100.

in allem Ausblühn der Vielheit, der Grund der Allvermögenheit[1]). Er ist das „lautre Gut“[2]) und eben weil er das Einfache und Allgemeine ist, darum muß er hervorbringen[3]), und sich dem hervorbrachten „gemeinen“ mittheilen[4]). Nichtsdestoweniger bleibt Er in sich und sich gleich[5]). Auch wirkt er ohne Warum, nur durch seine Natur[6]). Alle Werke wirkt Gott in Einem Werk, indem er seinen Sohn gebiert[7]). Der Sohn ist sowohl das innre, als das äußre Wort; denn „da sich der Vater versteht, da spricht er sich selber,“ und damit alle Dinge[8]). Aus dem Sohn geht hervor der Geist, der die Liebe ist[9]) auch die Güte d. h. die Wirkung, die alles effektuirt[10]). Daher hat Ekhart auch den Ternar: Wesen, Kraft und Werk, esse, posse und operari[11]). In dem innern Wort oder der Vernunft ist die Vielheit Eins mit der Einheit, und in ihr „wie die Kunst im Meister[12]). Aber in dem Ausfließen oder Aussprechen des Worts realisirt sich das Einzelne zur Individualität. Da geht eine Emanation aus der andern bis auf das Letzte Aeußerste[13]). Wie aber Gott wieder in seinen Ungrund zurückfließt, so soll auch alle Creatur zurückfließen[14]), und daß sie sich in ihrer Einzelheit fixirt, das ist ihre Sünde[15]). Die Seele ist an sich völlig einfach identisch, und hier ist sie mit der Identität Ein Wesen[16]). In diesem „Ungenannten Namenlosen“ vereinigt sich die Seele mit dem Abgrund der

---

[1]) tract. XI, 2. — [2]) Tauler Pr. 56. — [3]) Id. Pr. 18. Wo Gott ist, muß er wirken und sich aussprechen. — [4]) Ekh. Spr. 12. Pr. 73. Tauler Pr. 20. — [5]) Taul. Nachf. des arm. Lebens Chr. 1 § 89. — [6]) Ekh. Pr. 43. vgl. Tauler ibid. II § 19. § 52. — [7]) ibid. II § 36. Ekh. Pr. 79. „In dieser Geburt sind alle Dinge ausgeflossen. [8]) Ekh. Pr. 88. Pr. 103. Tract. XVIII. „In der väterlichen Vernunft blickt er mit dem Licht seiner steten Erkenntniß auf sich selbst. Auch mußte die Vernunft des Vaters sich selbst aussprechen.“ Spr. 62. Tauler Pr. 8. — [9]) Tauler ibid. — [10]) Ekh. Pr. 76. — [11]) Pr. 67 a. — [12]) Pr. 101. tract. XI, 2. — [13]) Pr. 50. — [14]) tract. XI, 3. — [15]) ib. 1. — [16]) Tract. VI. vgl. Tauler Pred. 117. vgl. Proclus in Alcibiad. opp. tom. III. p. 105. *ὡς γαρ νου μετεχομεν κατα τον εἰρημενον νουν, οὑτω και του πρωτου κατα το ἑν και οἱον το ἀνθος της οὐσιας ἡμων καθ ὁ και μαλιστα τῳ θειῳ συναπτομεθακτλ.*

Gottheit, indem in jenem die niedern Kräfte occultirt werden[1]). Dann gemeinsamt sie sich mit allen Dingen und bleibt doch in sich ungetheilt. Das ist ein wesentliches Werk (Wirken)[2]). Nun spricht sie in und mit dem Vater aus das Wort oder den Sohn, und in ihm alle Dinge[3]). So kommt sie hinter den Unterschied und die Vielheit und ist nun frei und selig. Das ist die Armuth des Geistes, die Nachfolge des armen Lebens Christi. Die Seele hat zwei Arme, Erkenntniß und Minne[4]). Nur was sie erkennt, kann sie lieben[5]). Nur durch die Vernunft (mens) ist sie mit Gott in Verbindung[6]). Aber der Mensch soll über Erkenntniß und Minne hinaufsteigen in das reine Wesen. Im Grunde ist die ganze individuell geschiedene Welt der Menschen-Geister, die ganze zerstreute und wandelbare Sinnenwelt nur ein Abweichen von der Identität, dem Wesen in die Nichtigkeit. Daher ist das ihre Reintegration, daß indem alle Menschen in das ewig Eine erhoben werden, die Sinnenwelt in die Seele, die Seele in den Geist fließe, und alle Geister wieder in Einen Menschen zusammengehn, der dann Eins mit Gott in dem aus- und wiedereinfließenden Spiel der Dreieinigkeit steht[7]). Nicht als ob die individuelle Wirklichkeit vernichtet werde, sondern sie wird occultirt und die bloße Folie der Unendlichkeit.

41. Ganz im Sinne der Vorigen spricht Ruysbroek in dem „Buch von der göttlichen Vollkommenheit" von einem Auslassen und Wiedereinziehn der Dreieinigkeit, in ihr der vielen Weltwesen aus der Einheit und wieder in die Einheit. Das Letztre heißt er ein Verbrennen, die Liebe das Feuer. Aber beide Potenzen sollen zumal in einander sein. „Wir sollen mit Gott eins ewiglich ein Andres sein." „Wir sollen uns zumal in Gott und in uns selbst befinden, so finden wir zwischen diesem doppelten Gefühl nichts Andres, als die Gnade Gottes und die Uebung unsrer Liebe, — in Gott trunken und

---

[1]) Ekh. Pred. 79. 90. Tauler Pred. 81. 106. — [2]) Taul. Nachf. Chr. I § 89. vgl. II § 36. 52. — [3]) Ekh. Pr. 94. — [4]) Ekh. Tract. III. — [5]) Ekh. Pr. 85. 109. Suso Büchl. von d. ewigen Weisheit. 1. — [6]) Ekh. Pr. 97. — [7]) s. Ekh. Tract. II. vgl. m. tract. XI, 1.

gesättigt, ledig und müssig, in uns hungrig und durstig, wirkend und übend."

42. Weiter geht die „deutsche Theologie." Hier ist die Creatur nur die Manifestationsbasis des Absoluten. Denn sie ist die im Ausgehn aus der Identität sich zerstreuende vereinzelnde Vielheit; und daß ist ihr Böses, daß sie sich vereinzelt und Etwas will für sich sein. Das Widerspiel entsteht aus sich selbst ohne Schuld des Einen. Aber das Eine bedarf desselben, damit es das Viele und Feindliche einigend, das wirklich sei, was es an sich ist. Das Eine ist das Wesen — die sich zerstreuende Vielheit das Nichtige.

43. Indem ich nun zu Nic. von Cusa übergehe, kann ich nicht finden, so sehr sein Tiefsinn sonst vor Andern gepriesen wird, daß er das platonische System um ein Wesentliches vertieft oder erweitert habe. Es kehren im Grunde immer dieselben Gedanken wieder, nur daß sie hier unter abstrakten Gesichtspunkten eine räthselhaftere und dem Verständniß mehr entrückte Gestalt annehmen, ein Umstand, der auch wohl Schuld sein mag, daß man ihn in den Ruf eines besondern Tiefsinns gebracht hat, wie wir ja auch bei neuern Erscheinungen ähnliche Beispiele erlebt haben. Gott ist die allgemeine Einheit, absolute Identität[1]), daher das Wesen aller Dinge[2]), insofern in allen Dingen[3]), ja in und unter sich selbst alle Dinge[4]). Er ist alles Mögliche wirklich (actu)[5]). Ueber alle Relation und aller im Gegensatz sich constituirenden Bestimmung ist er die Coincidenz der Gegensätze[6]). Was Gott in der allgemeinen Einheit ist, das ist die Welt in der Vielheit, im Unterschied, in der concreten Bestimmtheit[7]). Die Dinge sind Theophanieen[8]). Die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, daß Gott „im Nichts ist"[9]). In der Vielheit Einzelheit liegt somit die Nichtigkeit, denn die Einheit ist das Wesen. Weil Gott in Allem ist als Wesen, so ist somit Alles in Allem, Jedes in

---

[1]) de doct. ignor. I, 2. de vis. Dei c. 13. — [2]) de doct. ign. ibid. — [3]) ib. 25. — [4]) ib. II, 3. — [5]) ib. I, 2. — [6]) ib. I, 4. Lib. Possest. — [7]) de doct. ignor. I, 2. II, 4. — [8]) de dato patris luminum c. 4. — [9]) de doct. ignor. II, 3. de conject. I, 11.

Jedem, aber wirklich ist es in Jedem nur in einer bestimmten concreten Gestalt[1]). Die allgemeine Einheit, indem sie ihre Gleichheit aus sich hervorbringt, legt in ihr zugleich essential und radikal die Vielheit an. Jene Gleichheit der Sohn ist die absolute Kunst[2]). Der ausgehende Geist führt die hier von der Einheit noch innerlich umfangene Vielheit in der Wirklichkeit in der concreten Existenz aus. Auch Cusa hat für die Dreieinigkeit das Schema von essentia, potentia und operatio[3]). Dreieinig ist Gott, sofern er ausgeht und schafft[4]). Aber eben diese innre Entfaltung der Einheit ist auch das Selbstbewußtsein und die Selbstliebe Gottes[5]). Gott geht aus, um wieder einzugehn. So hat das Niedre seinen Zweck im Höhern und dient nur dem Aufsteigen zum Höchsten. Das Körperliche ist wegen der Sinnenunterscheidung, diese wegen der verständigen, diese wegen der geistigen, diese wegen der höhern Ursache[6]). Das eine ist immer die höhere Einheit, der Begriff des andern[7]). Ausgehn und Eingehn sind zumal und in einander[8]). Der Geist ist eine innre Potenz des absoluten Geistes[9]). Das vernünftige Erkennen ist sein Sein, das Ewige erkennen sein ewiges Leben. Dagegen sein Tod das Abweichen von der Einheit als dem Begriff in die Vielheit das Anderssein[10]). Cusa's Erkenntnißlehre ist nicht ohne Bedeutung, wie wenn er sagt, daß das Auge die Farbe nur mittelst und in Kraft des äußern Lichts als des Princips der Farbe erkenne[11]), daß der Verstand alles in unvereinbaren Gegensätzen sähe, was in der Vernunft coincidire u. s. w.[12]). Aber wie gesagt, das Alles schwebt in der Abstraktion wie in einem Nebel.

44. Noch bei weitem confuser tritt uns das platonische System bei Giordano Bruno entgegen. Diese Confusion war es auch wohl, durch die er κατ' ἐξοχην in den Verruf

---

[1]) ib. 5. — [2]) de dato patris luminum c. 4. — [3]) ib. 5. — [4]) vgl. de doct. ignor. I, 24. — [5]) vgl. ibid. I, 7. 8. 9. — [6]) de genesi. — [7]) vgl. de conjectur. II, 16. — [8]) de conject. II, c. 11. — [9]) de conject. I, 13. II, 13. — [10]) de doct. ignor. III, 10. — [11]) de conject. II, 16. de quaerendo Deum. — [12]) de conject. I, 8. 9. 10.

eines Pantheisten[1]) kam, was bei einer gewissen Sorte von Kritikern allerdings nicht schwer ist. Allein dazu ist sein Geist doch zu lebendig, seine Anschauung zu concret, zu vernünftig, möchte ich sagen, und zu wenig abstrakt verständig, sein Denken zu ideal, zu wenig logisch-schematisch. Auch daß man von ihm die berühmte Formel von Substanz und Accidenz verwandt fand, mußte ihn mit Spinoza zusammenbringen. Er hat mit dem Cusaner viel Verwandtes, so wenn er Gott die Identität des actus und der potentia, der Form (Idee) und der Materie nennt[2]). Wie ich sein System verstehe, unterscheidet er Gott als Identität des transcendenten ewigen actus und potentia, und die Weltseele als Identität des descendenten zeitlichen actus und potentia. Dort ist die Materie immer unter Einer Form, Einem Aktus, während sie hier die Formen beständig wechselt. Daher konnte er auch die Unsterblichkeit der Seele behaupten[3]).

45. Inzwischen war namentlich durch den geistvollen Marsilius Ficinus das Studium der Quellen des Platonischen Systems, der Schriften Plato's und Plotin's aufgeschlossen. An ihn schloß sich Joh. Picus Mirandola d. Ä. mit Forschungen im orientalischen Alterthum an. J. Reuchlin schrieb seine Bücher über die Kabbalah (de verbo mirifico und de arte cabbalistica) im platonisch-pythagoräischen Geiste. Agrippa von Nettesheim stellte aus den Büchern des Porphyrius, aus der Schrift de mysteriis Aegyptiorum, aus den Schriften des Alexandriners Clemens u. A. in seinem Buch de occulta philosophia sive de magia eine Compilation zusammen. Ebenso Joh. Bapt. Porta in der Magia naturalis. Patricius schrieb sein platonisches System nieder; auch Campanella in seiner etwas abstrusen

---

[1]) Der Theologe K. Imm. Nitzsch in seinem „Syst. der christlichen Lehre", 4. Aufl. S. 39, schreibt: „Die Formel des Pantheismus ist nicht: Jegliches ist Gott, sondern das All ist Gott. Und doch paßt genau genommen nur die Lehre Bruno's und Spinoza's in diese Formel." — [2]) vgl. Nic. a Cusa Possest. — [3]) vgl. die summarische Darstellung von Adolf Wagner in der Vorrede zu dessen Ausgabe der italienischen Schriften Bruno's.

umfangreichen Metaphysik folgte platonischen Anregungen. Ein bisher wenig oder gar nicht gepflegtes Gebiet, die Naturphilosophie, vereinigte jetzt die Bemühungen bedeutender Geister. So schon des von Bruno sehr gepriesenen Bern. Telesius, der alle Processe der Natur von dem Gegenwirken zweier Fundamental-Potenzen der Wärme und Kälte ableitete. Die Idee der jetzt aufblühenden allein schon älteren Alchemie[1]) beruhte auf dem schon bei dem Cusaner erwähnten Grundsatz, daß Alles in Allem sei.

46. Allein bevor wir der Naturphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts unsre Betrachtung zuwenden, wollen wir auf die bisherigen philosophischen Systeme einige Rückblicke werfen. Ich halte es durch meine „Grundlehren“ im Zusammenhang mit der obigen Darstellung als erwiesen, daß das Eine in allen diesen verschiedenen Systemen mit unwesentlichen Modifikationen enthaltene System, das ich nach seinem glanzvollsten Vertreter das Platonische nennen möchte, der Anlage und Grundlage nach das einzig wahre ist. Aber fast in allen (ich möchte fast nur das persische und hebräische System ausnehmen) wird auch durch im Ganzen Ein Grundversehen die Wahrheit entstellt, und der Zusammenhang verrückt. Dieses Grundversehen beruht auf der hyper-abstrakten Denkweise. Richtig war es ohne Zweifel, wenn von der Identität der Ausgang genommen ward. Aber es ward nicht erkannt, daß auch dann das Absolute, ja erst dann wahrhaft als die höhere Einheit über und in der Welt und ihrer

---

[1]) Meister Ekhart sagt in der 102. Predigt: „Das Erz, das ist Kupfer, das hat in seiner Natur, daß es Gold werden mag, darum ruht es nimmer, es komme in dieselbe Natur . . ja Holz und Stein und alle Gräselein, die haben allesammt da Ein Wesen in der Erstigkeit . . Gott hat der Natur das gegeben, daß sie alle Dinge mag werden“, und Pred. 84.: „Nehme ich Kupfer an dem Gold, so ist es da und ist in einer höhern Weise, denn es ist in ihm selber.“ Die Alchemie ist eine heilige Kunst. Darum finden wir auch einen alchemistischen Betrüger bei Dante in der Hölle perche fu di natura buon simia. vgl. Bruno del principio della causa e dell'uno. Opere vol. I. p. 241 f.

Individualisation ist und waltet, wenn Es in sich sich unterscheidend, sich mit sich zusammenschließt, sich aktualisirt und verselbstständigt. Indem man mit dem Höchsten und Besten die Vielheit unvereinbar fand, unterschied man nicht in der Vielheit zwischen Unterscheidung und Individualisation, welche erstre dem Absoluten wie jedem Individuum, jenem auf absolute diesem auf individuelle Weise zukommt, und wodurch beide sich perficiren, während die letztre nur der Welt zukommt. So ward der Anfang, der als Potenz nur dastand, um überschritten zu werden, das einfach Eine, auch zum Ende gemacht. Ueberhaupt erkannte man nicht jenen allgemeinen und entscheidenden Grundsatz, daß alles Erste sein Zweites nur deshalb hervorgehn lasse, dieses aus jenem hervorgehe, damit jenes, zu ihm in Relation und Verbindung tretend, sich durch und mit ihm perficire, daß also Jenes Dieses noch in sich aufhebe, bewahre und bewähre und in und mit ihm, als Mittel und Moment seines Daseins und Lebens, erst wirklich und ganz sei, was es ist. Indem man dieses verkannte, ließ man das Erste nur herabsteigen, sich stufenweis verlieren in das Nichts, und die Stufenglieder des Herabsteigens außerhalb desselben verlaufen, damit es von der letzten Stufe und äußersten Schranke wieder aufsteige, und seine Einheit und Wesentlichkeit in Wirksamkeit umsetze, ohne es in dem Hervorgegangenen zur Ruhe und zum Bestande kommen, es sich in und mit diesem krystallisiren und vollenden zu lassen. Dies ist meiner Ansicht das *πρωτον ψευδος*, an dem dieses System laborirt, und aus dem sich mehrere andere Irrthümer ableiten, was jedoch nicht hindert, daß die wahre Grundlage nicht in vielen wahren folgereichen Gedanken ausbricht, was man daher allein in Acht zu nehmen hat, wenn man wie es sich ziemt in dieser Schule lernen will.

47. Campanella in seinem Buch de sensu rerum et magia geht von dem uralten Gedanken aus, daß Alles beseelt sei, nicht nur zwar belebt, sondern auch mit Sinn, Gefühl, Empfindung begabt. Er führt dabei namentlich die magnetischen Erscheinungen an, und indem er voraussetzt, daß diesen Gefühl und Wahl zu Grunde liege, sucht er nachzuweisen, daß

alle Dinge in einem solchen gefühligen magischen raumfreien Zusammenhang stehen[1]). Körperliche Sinnesorgane seien zur Perception nicht erforderlich, vielmehr sei deren Ausfall hier eine Erhöhung der Aktion[2]).

48. Jedoch die erste große Ausarbeitung der platonischen Grundsätze zur Naturphilosophie, einer bisher über die Religionsphilosophie allzu einseitig versäumten Wissenschaft, diese Aufgabe fiel dem überragenden Geist des Theophrastus Paracelsus zu. Auch ihm war es danach Grundsatz, daß Alles beseelt und belebt sei, nicht nur das Organische, sondern schlechthin Alles. Denn der Körper an sich ist indifferent, die specifische Qualität ist von der Seele oder dem Spiritus des Körpers, seinem immateriellen Princip[3]). Kann man daher diese Qualität und Kraft dahin bringen, daß sie nicht mehr in der Materie dilatirt ist, sondern nur soviel derselben trägt, als nöthig ist für ihre materielle Manifestation, so hat man in diesen concentrirten Auszügen die sog. Quintessenzien, die wirksamsten Potenzen[4]). Die Weltschöpfung geschah durch das Wort Fiat, das Alles in Ein Chaos (Mysterium Magnum) zusammenschuf, d. h. die erste schöpferische Bewegung war die Intension Involution, die alle individuellen Weltwesen in einem indifferenten Natur-, einem Weltkeim deponirte[5]). Aus dem Fiat ging hervor die Separatio, ein geschwinder Durchgang behender Scheidung, d. h. aus der Involution die Evolution Unterscheidung[6]). Alles Wesen des Sinnlichen ist geistig; das Geistige specificirt, tingirt den Stoff, wie der Essig das Wasser[7]). So ist auch schließlich alles Körperliche aus Geistigem durch eine Trübung, Verdichtung in den Ausgängen des Geistigen. „Der Ursprung der Körper ist ein spiritus fumosus, aus dem es kommt, wie aus dem Gewölk

---

[1]) IV, 10. Si sensus magnetis usque ad polum extenditur, quis dubitet de sensu ceterarum rerum in aëre communicantium. — [2]) III, 14. — [3]) Opp. ed. Huser. Frkfrt. 1603. T. VI. de nat. rer. l. IV. p. 148. — [4]) Archidox. ib. l. IV. p. 14 f. de causs. morb. Tom. I. l. IV. p. 147. vgl. damit Plotin enn. VII, 2, 8. — [5]) lib. met. T. VIII, c. 1. p. 102. phil. ad Athen. I, 1. 2. 4. 7. — [6]) phil. ad Ath. I, 9. — [7]) Archidox. Tom. VI. l. III. p. 6 f.

der Hagel. So wird alles Sichtbare aus dem Unsichtbaren, ohne daß diesem etwas abgeht"[1]). Die frische Concretheit seiner Anschauung und Sprache läßt sich nicht beschreiben. Wie Gott dreieinig ist, so ist auch das Verbum Fiat als die Schooßkraft des Universums dreieinig. In der Scheidung stellt sich diese Dreieinigkeit als Dreieinigkeit der Grundkräfte und -substanzen dar, Sulphur Mercurius und Sal, als Seele Geist und Leib, Expansion (Expansives) Mittleres und Coagulation[2]). Diese drei Principalformen des Einen Grundwesens der Natur (Prima Materia) stellen sich wieder in den vier Elementen und in jedem Element einzeln dar[3]). In der Separatio scheiden sich Himmel (Feuer), Luft, Wasser und Erde; darauf entwickelten sich diese Elemente wieder aus sich und brachten wie ihre Früchte — der Himmel die Sterne, die Erde die Gewächse u. s. w. hervor[4]). Die eigenthümliche Wirkung des Himmels mit der Luft als Organ ist die Wärme, die der Erde mit dem Wasser die Kälte. Die Naturprocesse beruhen auf dem Gegenwirken dieser beiden Grundbewegungen[5]). Die Erdkraft macht das Flüssige zum festen Krystall[6]). Das Feuer ist das Treibende Ursache des Wachsens; die Kälte der Erde figirt; das Wasser nährt, substantiirt; die Luft verzehrt (regt den Proceß an)[7]). Die Luft ist das allgemein Agirende; daher wird sie geathmet[8]). Was die Erde körperlich ist, das ist der Himmel dynamisch. Die Erde ist nur ein Meteorstein, der mitten im Firmament zur Ruhe gekommen ist, vom Himmel ausgeworfen, als dessen Brandkohle, Asche, Auswurf, Absäuberung, Reinigung[9]); ein Gedanke, in dem er mit einem andern Naturphilosophen seiner Zeit, der aber mehr Raritätensammler war, Hieronymus Cardanus übereinkommt[10]). Der Himmel regiert den meteorischen und organischen Proceß

---

[1]) phil. ad Ath. l. III, 1. 2. 3. 6. — [2]) vgl. Paramirum. Tom l. lib. l, 2. ll, 1. lib. de miner. Tom. Vlll. p. 187 ff. de nat. rer. Tom Vl. p. 140 f. — [3]) phil. Paracels. Tom. Vlll. lib. l, p. 31. 32. — [4]) phil. ad Ath. l, 12. 15. — [5]) lib. l de Elem. Aeris. T. Vlll, p. 158 f. — [6]) phil. ad Ath. ll, 5. — [7]) ib. 6. — [8]) philos. tract. 10, p. 35. — [9]) Tom. Vl, p. 216. — [10]) de var. rer. ll, 11. Tantum abest, ut haec inferiora coelo sint nobiliora, ut etiam sint illius fex.

der Erde[1]). Alles ist dort in Thätigkeit und Bewegung, und die Occultation eines Sterns ist die Manifestation des andern. Nichts feiert in der Natur, alles wirkt[2]). Himmel und Erde sind wie Mann und Weib. Die Seele des Himmels und die Seele der Erde wirken mit heftiger Begierde in einander[3]). Die Erde ist das Centrum, der Himmel die Peripherie. Das nach dem Centrum Liegende ist das Untre, das nach der Peripherie das Obre[4]). Auch im Innern der Erde ist das Wasser; so trägt es die Erde[5]). Alles Aeußre ist Signatur des Innern, denn das Innre macht sich mit dem Aeußern, Quantitativen offenbar[6]). Die Farben sind Trübungen, Vergiftungen des Lichts[7]). Alles soll einmal wieder in seinen Anfang zurückgehn, in das, was vor dem Mysterium Magnum war[8]) d. h. in die ewige Weisheit.

49. Der Mensch ist Mikrokosmos, eine Quintessenz aus allen Theilen und Gliedern der großen Welt[9]). Daher hat auch der Mensch sein Gestirn in sich selbst — die innern Lebensorgane, deren Wesen, Kraft und Proceß in genauer Entsprechung mit dem Himmel steht[10]). Das wahre Glied ist aber die innre Kraft, der Spiritus, der sich mit dem Körperlichen körperlich manifestirt[11]). Der Mensch ist auch das potenzirte und Universalthier. Was in den Thieren zerstreut ist, ist in ihm in einer Quintessenz versammelt. Daher sind die Thiere des Menschen Spiegel. In jedem Menschen sind alle Thiere latent, aber nur ein einzelnes in jedem actu[12]). Denn wie derselbe Cardanus sagt[13]), er allein scheint in verschiedener Weise aller Thiere Kräfte anzunehmen. Denn einige sind grausam wie die Tiger, andre gierig wie die Wölfe, andre ungethüm wie die Schlangen u. s. w. Im Allgemeinen besteht

---

[1]) lib. met. T. VIII. c. 3. p. 107 f. — [2]) ib. p. 109. — [3]) de pest. Tom. I. tr. I, p. 24. — [4]) de Elem. Aër. T. VIII. l. I, p. 161. vgl. Timaei Locri de Anima Mundi p. 100 d. — [5]) lib. de miner. T. VIII, p. 187 f. — [6]) de pest. Tom. III. Tract. I, p. 20 ff. — [7]) Paramir. T. I. l. V. vgl. Plotin enn. I, 6, 3. — [8]) phil. ad Athen. T. VIII. I, 2. — [9]) Param. I, 2. — [10]) ib. tract. III. c. 4. 8. 10. — [11]) de caduco Matr. T. IV. p. 220 f. — [12]) de fund. scient. III. — [13]) de var. rer. VI, 40.

der Mensch in dem elementarischen Leib aus der Erde, dem animalen Geist aus dem Himmel, und dem unsterblichen Geist aus Gott. Jedes nährt sich, aus dem es ist; der Leib von der Erde, der animalische Geist vom Gestirn, der Geist aus Gott[1]). Aus dem der Mensch ist, daraus kommt ihm die Weisheit. Aus dem Gestirn als dem Licht der Natur die Weltweisheit, aus den Elementen die Begierden und Instinkte, aus Gott oder dem Licht der Gnade die Theologie[2]). Nicht aus den lernbaren Dingen, noch aus dem lehrenden Menschen, sondern in jeder Sphäre aus dem Princip kommt die Weisheit. Insofern sagt er, daß Alles im Menschen und die Lehre nur eine Aufweckung sei[3]). „Was erfindet der Mensch, sagt er[4]), von sich selbst oder durch sich selbst? Nicht ein Plätzlein an der Hosen. Sondern es wird Alles in uns erfunden durch das Licht der Natur" (resp. der Gnade).

50. Robert Fludd ist hier mit seiner Metaphysica utriusque Cosmi und Philosophia Mosaica nur vorübergehend zu erwähnen, da er zwar von großer Belesenheit und vielem guten Willen, doch ein viel zu roher und confuser Geist war, um klare und gereinigte philosophische Begriffe zu haben. Ein feinerer Kopf ist Joh. Bapt. v. Helmont. Er nimmt nur zwei Elemente an, Wasser und Luft; das Wasser ist der Urstoff, aus dem auch die Erde sich figirt und zu den Mineralien specifizirt. Wasser ist auch im Erdinnern, die Erde tragend, wie auch Paracelsus und Cardanus[5]) annehmen. Meere und Flüsse sind nur „Früchte" dieses internen Gewässers, das in der Tiefe sich nach innern Destinationen wie das Blut in den Adern bewegt, an die Oberfläche heraustretend aber den hydrostatischen Gesetzen (der Schwere) anheimfällt. In dem Gestirn sind die zeugenden Kräfte, die auf die Elemente auf eine rein dynamische Weise einwirken. Die baare Energie ist aber nicht wirksam ohne die innre Form, die sie sich einbildet. In dieser durchdringt sie den Stoff, und bildet

[1]) phil. sagax. lib. I, c. 2. — [2]) ib. c. 1. — [3]) de fund. scient. tract. I. — [4]) Paragran. Tom. II. tract. IV. p. 276. — [5]) de var. rer. I, 2. Terra velut Spongia est aquâ plena.

den Samen, aus dem sich nun im Wachsthum die intensive Form als extensive Gestalt darstellt und offenbart. So beruht alle Wirkung, aller Proceß in der Natur auf der Imagination des seelischen Princips. „Warum erschrecken wir nun vor dem Namen der Magia; sintemal die ganze Natur magisch ist und keine andre Kraft zu wirken hat, die nicht von der Einbildung ihrer Form und zwar magisch hervorgebracht wird"[1]). Wenn aber in der übrigen Natur alles unmittelbar durch die Imagination des Weltgeistes und seiner Organe bewegt wird, so ist dagegen im animalischen Organismus alle Einwirkung von Anderswoher nur ein Reiz, sein Leben ist die Wirkung der Imagination seines eignen Lebensgeistes, der auch in der Reaktion gegen äußre Einwirkungen, indem er sich in ein entsprechendes Bild faßt, selbst die Ursache, das Princip auch der abnormen Zustände des Organismus ist, wie auch alle Heilung nur Correktion seiner Imagination ist[2]).

51. Indem wir zu Valentin Weigel übergehn, finden wir uns wieder in metaphysischen Kreisen. Unitas, lesen wir bei ihm[3]), ist nicht nütze sine alteritate, alteritas kann nicht sein absque sua unitate; ein Fundamentalsatz von entscheidenster Bedeutung. „Je inwendiger ein Ding, desto capacius"[4]). „Alle Dinge kommen von innen heraus, nicht von außen herein"; „alle sind aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare kommen, aus dem Geistigen in's Leibliche und Körperliche, und bleibt eins in dem andern, als der leibliche sichtbare Baum bleibt in dem unsichtbaren geistlichen Baum" (womit zugleich geistige und sinnliche Welt als Gewächs des Absoluten angedeutet wird, wie auch Dante von dem Baum spricht deß „Lebenskraft vom Gipfel spricht")[5]). „Gott ist aller Dinge Wesen, auch des Bösen"[6]). Daher ist auch im Wesen nichts geändert durch die Schöpfung; im Wesen ist Alles wie

[1]) Aufg. der Arzneikunst. Deutsch v. Knorr v. Rosenroth. Sulzbach 1683. Tract. 54. c. 15. § 152. — [2]) Tract. 54. c. 6. § 24. vgl. 20. c. 21. § 29. Tract. 51. c. 2. § 32. Tr. 32. c. 4. § 12. Tract. de Lapide IX, 38. — [3]) Vom Alt. u. N. Jerus. 1619. — [4]) Tabernac. Mos. Neust. 1619. — [5]) Guld. Griff. Neust. 1616. I, S. 7. II, S. 9. — [6]) Gnothi Seauton. Th. II, S. 28.

es war[1]). Die Welt ist nur ein Accidens. Sie besteht in einer absteigenden Folge von Emanationen, aus dem Absoluten in den Logos, aus dem Logos in die Engelhierarchieen, aus diesen in die Weltseele und die Potenzen der Natur, aus diesen in das Körperliche[2]). Daher was in der einen Sphäre ist, ist auch in der andren, aber auf diese andre Weise[3]). Aber „das Untre hat ein edleres und vollkommneres Sein in seinem Höhern, als in sich selbst. Denn es ist da nach Weise des Höhern"[4]). Darum ist Gott das Princip zugleich Ort der Bestimmung. „Wer in Gott lebt, der ist daheim in seinem Vaterland"[5]). Dagegen im eignen Willen leben, heißt in der Hölle sein[6]). Der erste Mensch ward aus aller Tiefe und Weite der Welt extrahirt[7]). Er ist „ein Begriff und Beschluß aller Geschöpfe, und gleich als ein Punkt und Centrum aller Creatur"[8]). „Alles, was im Himmel und auf Erden ist, ist auch im Menschen, ja der Mensch ist die Welt selber"[9]). So sind auch alle Pflanzen und Thiere implicite im Menschen[10]). Ganz nach Weise der Platoniker unterscheidet Weigel: Verstand (intellectus = mens), Vernunft (ratio λογος), Imagination (Vorstellungsvermögen und regierende Einheit der fünf Sinne[11]) und die fünf Sinne. Denn der Mensch ist nicht nur aus der Welt, sondern sein Geist ist aus Gott[12]). Alle Creatur hat ihr beseelendes Princip aus der Weltseele und dem Gestirn; daraus fließt der magische Zusammenhang, der die ganze Natur durchdringt[13]).

52. „Der Mensch ist aus der Welt, und trägt die Welt in sich, und die Welt trägt ihn; und er trägt Gott und den Geist Gottes in sich und Gott hebt und trägt ihn"[14]). Implicite die ganze Summe des Uebersinnlichen und des Sinnlichen, ist der Mensch in Gott und in der Welt als das organische Produkt und Organ in seinem Princip, und so nimmt

---

[1]) Vom Ort der Welt. Hall. 1614. S. 44 f. — [2]) ib. S. 43. — [3]) Drei Theile einer gründl. Anweisung. S. 22. 40. — [4]) V. Alt. u. N. Jerus. — [5]) V. Ort d. Welt. S. 48. — [6]) ib. S. 90. — [7]) Güld. Griff. I, S. 7. — [8]) Gnothi Seauton I, S. 4. — [9]) ibid. — [10]) ib. S. 3. — [11]) Güld. Griff. VII, 19. — [12]) Gnothi Seauton II, 1. — [13]) ib. I, 4. — [14]) ib. III, S. 12.

der Mensch alle Weisheit aus sich, d. h. aus Gott und dem Weltgeist, die in ihm sind[1]). Was er potentia in sich hat und ist, effektuirt sich unter der Wirkung des Princips. Alles Aeußre, so alles Lehrwort ist nur eine „Erweckung"[2]). Der Mensch ist ein Inbegriff unendlicher Fähigkeiten. Indem er etwas lernt, hat er dasselbe schon in sich, denn anders könnte er es nicht lernen[3]); lernend aber wird die Fähigkeit effektiv ein aktuoses Vermögen. Das ist das wahre Lernen, wenn der Mensch eben das wird, was er lernt, einen solchen Intellectum in sich erweckt"[4]). Das aber geschieht unter der Gegenseitigkeit des äußern und innern Worts. Jenes gibt die Gelegenheit, dieses die zeugende Kraft. Die Erkenntniß ist nur das Aufschließen natürlicher Fähigkeiten durch die Wirkung des Princips, die Evolution des Princips unter der Partikularform des Menschen[5]).

53. Diese eigenthümliche Erkenntnißtheorie Weigel's ist in polemischer Absicht gegen das sinnlose Treiben der Lutheraner entworfen, die mit dem äußern Wort den äußern kirchlichen Handlungen und der äußern Akkomodation des zurechnenden Glaubens gegen allen Geist und alle Innerlichkeit wütheten. Hier war ihm schon der wackre Schwenckfeld[6]) vorangegangen. „Siehe, sagt Dieser[7]), das ist nun die wahre seligmachende Erkenntniß Christi, es ist nicht allein von hörensagen studiren predigen lesen, oder aus der Schrift von Christo und seinem Handeln mit einem eingebildeten Wahnglauben etwas wissen. Sondern es ist das lebendige Wort, welches

---

[1]) ebend. Ein wahrer Theolog lies't sich selbst d. h. daraus er gemacht ist. — [2]) libell. disput. Neust. 1618. S. 13. — [3]) vgl. Gnothi Seaut. III, S. 24. — [4]) Stud. Universale. Neust. 1618. c. 7. — [5]) vgl. ibid. „Solches Buch ist nicht allein in mir, sondern in allen Menschen. Denn wenn das Buch (das Wort oder die Weisheit) nicht wäre, so wäre keine Welt, kein Gott, und kein Mensch möchte leben. Es ist das Leben aller Menschen und das Licht in allen Menschen u. s. w. — [6]) Weigel lobt ihn ungemein s. Leb. Christi. Neust. 1621. S. 57. 62. Weigel's eigne Polemik gegen d. Lutherthum s. Christl. Gespr. vom wahren Christenth. III. Gnoth. S. I, 14. — [7]) Bekenntniß und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens. 1592. o. Ort. p. 676 ff.

Christus ist, vom Vater selbst hören und lernen.“ Beiden stand zur Seite Sebastian Franck. „Also, sagt dieser [1]), ist Gottes Wort unendlich, unaussprechlich, unbegreiflich, ewig selbstständig weit über aller Schrift und aller Menschen Mund; und ist gewesen, ehe die Schrift und der Mensch war, wird auch sein, wenn die Schrift aufhört, der Mensch abgeht. Denn Alles zumal liegt der Eitelkeit unterworfen, auch die Schrift . . allein Gottes Wort bleibt ewig, und dies Wort, das kann Niemand reden und aussprechen, sondern das muß sich selbst aussprechen in einer gelassenen Seele.“

54. Jakob Böhme aber war der hellsehende Geist, dessen unvergleichlich tiefsinnige Anschauungen den Geist Desjenigen anregten, an dessen Speculation mein System am nächsten sich anschließt. Wie er das Absolute als Willen zum Leben faßte; wie er nachwies, wie der absolute Wille durch innern Trieb des Wesens den Selbstbewußtseinsproceß in sich entzündet; wie er die Wurzeln aller Realität in der Begierde und Imagination des Willens aufzeigte; wie er den schlechthin transcendenten Willen in seinem Gegentheil sich realisiren ließ, und diesen wunderbaren Proceß sicher durch seine Momente hindurchführte, so steht er da als ein Entdecker ohne Gleichen in der Philosophie. Doch fand er noch das Original des kirchlichen Dogma's von der Dreieinigkeit ganz platonistisch in dem transcendenten Gott und dessen Selbstbewußtseinsproceß. J. Michael Hahn, ein Hellsehender wie Böhme, zeigte, daß der Sohn der aus dem Gegentheil Geborene sei [2]). Auch wenn Böhme, entgegen andern Aussprüchen, nach denen die sinnliche Welt zu einem „Spiegel“ der geistigen geschaffen, jene anderswo nur durch die Reaktion gegen ein Verbrechen höherer Geister entstehen läßt, ist er, so der Welt alle eigene ewige Bedeutung absprechend, im Irrthum. Und ebenso wenn er, zwar auf seine physiologische Weise, das lutherische Dogma von der Erbsünde und von der Erlösung als bloßer Sühnung

[1]) Baum des Wissens Gutes und Böses. Frkfrt. a./M. 1619. S. 63. f. auch S. 57. 86. 87. 91. — [2]) s. den lehrreichen Auszug aus seinen Schriften von W. F. Stroh. Stuttg. 1859. § 4. 5.

und Reintegration reproducirt. Das aber beeinträchtigt nicht seine universelle Bedeutung[1]).

55. Zwar nicht ohne Genialität, aber so daß die Klarheit und der Zusammenhang der Gedanken von einer unruhigen Gelehrsamkeit ganz verwirrt ward, mit mehr Phantasie und Sinnlichkeit als Begriff, und so mehr anregend als belehrend, ja schließlich wie ermüdet von dem unruhigen chaotischen Drang der Bilder und Notizen, mehr erbauend bis zur Frömmelei, als speculativ, reproducirte Böhme's Anschauungen der Würtembergische Prälat Fr. Chr. Oetinger. Der sentimentale und pathetisch-rhetorische Franzose St. Martin vermengte mit Böhme's Ideen seine eignen und seines nächsten Meisters Martin Pasqualez' abstruse und alles geschichtlichen Zusammenhangs baaren Ansichten, mit denen er wie mit Mysterien und geheimen Wahrheiten umging. Ich habe fast alle seine Schriften, die „des erreurs et de la verité," „tableau naturel," „de l'esprit des choses," „ministère de l'homme d'esprit," „l'homme de desir," „Ecce homo," „Pensées theosophiques" studirt, aber nie vermocht, die Verehrung zu theilen, welche Einige für ihn empfinden.

56. Noch ist Emanuel Swedenborg zu erwähnen. Auch ihm war das Erste der Wille, der seinem Wesen nach aber das Gute, auch die Liebe ist. Er ist nicht ohne das Andre, ohne den Verstand, der seinem Wesen nach aber das Wahre ist. Beide verhalten sich wie Substanz und Form, wie Esse und Existere; ewig eins sind sie zugleich unterschieden, wie Princip und Organ. Alles Endliche ist in einem ewigen Fortschreiten zum Unendlichen, das es doch nie erreicht; insofern ist es in der Zeit, das Unendliche ist ohne Zeit in der Zeit[2]). Alle Wirkung fließt vom Unendlichen bis auf das Letzte herab, auf die sinnliche Welt, welche die Basis des Alls ist[3]). Sie ist aus der geistigen Welt entstanden und besteht

[1]) Eine gedrängte, durchaus authentische Darstellung seiner Lehre s. u. A. bei St. Martin le ministère de l'homme d'esprit. Paris 1802. S. 29 ff. bes. aber d. bekannte Darstellung v. Hamberger. — [2]) Weisheit d. Engel I, 60. 73. 75. — [3]) ib. 160. 165. Himmel u. Hölle § 100.

aus ihr[1]). An sich ist ihr Wesen völlig äußerlich substanzlos — daher wandelbar[2]). Erhaltung ist fortwährende Schöpfung; in die Welt sind zwar Kräfte gelegt, aber diese können ohne die Aktion ihrer höhern Principien nicht thätig sein[3]). Jeder ist seine Liebe; ist, was er liebt. Das Denken kommt aus dem Willen oder Liebe; die Wortbegriffe sind Configuration der Empfindungen. Alles steht in einer Solidarität des organischen Zusammenhangs mit dem allgemeinen Ganzen und dem besondern, dem es speciell angehört; jedes einzelne Wesen, Leben und Bewegen ist nur ein Glied des Ganzen und nur durch das Ganze, nur in der Gemeinsamkeit des Ganzen möglich. Das Leibliche ist die Selbstsymbolisirung des Geistigen, mit dem es in genauester Correspondenz steht.

57. Noch besinne ich mich jener wunderbaren Stunde — es war vor ungefähr zwölf Jahren — als ich, ermattet und überdrüssig von dem Studium Spinoza's und Schleiermacher's, und dessen, was ausführlichere Reproduktionen über Kant, Fichte, Schelling und Hegel mir darboten, von dem Gefühl tiefster Unbefriedigung und Unlust gebeugt, schon verzweifelnd an der Philosophie, und im Begriff, mich des seit einem Jahr mit Begeisterung erfaßten, mit Liebe gehegten Gedankens, der Philosophie und nur der Philosophie meine Kräfte zu weihen, zu entschlagen — der Stunde, sage ich, als ich — durch Zufall — jene Sammlung von Recensionen und Referaten über die damals an's Licht getretenen Bände der Gesammtwerke **Franz von Baader's**, welche s. Z. Prof. Frz. Hoffmann zusammengestellt und herausgegeben, in die Hände bekam. Ich weiß, daß seither kein Buch mit heißerer Andacht von mir gelesen wurde. Ich saß darüber den ganzen Tag, und den Abend, und als die Nacht kam, lag ich bis an den Morgen in fieberhaftem Halbschlaf, in dem die Ideen, die dort sich aus der Ferne mir wie Aussichten in die Unendlichkeit gezeigt, körperliche Formen annahmen und in leuchtenden Schaaren sich über mich drängten. Von da an faßte ich wieder Muth zu der Philosophie. Ich wußte nun

[1]) ib. § 89. — [2]) Weisheit der Engel II, 217. — [3]) ib. 24.

den Weg, der mir gewiesen war, und ich habe ihn beharrlich festgehalten. Dieses Bekenntniß war ich dem Andenken jenes außerordentlichen Mannes schuldig. Ich glaube in der That, obwohl meine metaphysischen und religions- oder geschichtsphilosophischen Ansichten in vielen nicht unwesentlichen Punkten von den seinigen zu weit abweichen, als daß ich mich zu seinen Schülern zählen könnte, was außerdem ja auch eine gewisse Ausschließlichkeit des Verhältnisses aussagt, die ich ihm gegenüber in der Folge nicht mehr hatte und habe, — ich glaube in der That, sage ich, daß Frz. von Baader's Bedeutung für die Spekulation nicht hoch genug anzuschlagen ist. Als überall in seinen Tagen sich Alle von dem unseligen Geist der Abstraktion in die Irre führen ließen, und mit den künstlichsten aber abstrusesten Gebilden gaukelten, die je der spekulirende Geist hervorgebracht, — war er dieser allgemeinen spukhaften Trunkenheit gegenüber allein Der, welcher jene tiefsinnigen Wahrheiten, um die in allen Zeiten die edelsten Denker — in deren Reigen ich den Leser so eben eingeführt — sich bewegten, in einer solchen Weise aufrecht erhielt, daß sie zugleich der Einseitigkeiten, die dort ihnen noch anhafteten, enthoben waren. So erkannte er, daß der individuelle Geist nicht nur nicht sein, wesen, leben, sondern auch nicht wollend und denkend thätig sein könnte, ohne dadurch, daß er innerlich einbegriffen sei in der entsprechenden Thätigkeit des Absoluten. Er erkannte in dem Absoluten das wahre und lebendige Erkenntnißprincip, in das uns stellend wir uns selbst und die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen. Daraus ging ihm das solidare Verhältniß auf von Religion und Philosophie Glauben und Wissen. Und wie das Selbstbewußtsein, und wie das Denken nur eine Verschattung und Veräußerlichung ist der vernünftigen Selbsterkenntniß und der vernünftigen Welterkenntniß, wie sie der Geist ursprünglich in und durch Gott hat, und hier wiedergewinnt in der Philosophie, so ist auch auf diesem Wege zu begreifen, wie ihm Selbstbewußtsein und Denken keineswegs autochthone Erzeugnisse des individuellen Geistes, sondern des Absoluten in dem individuellen Geiste sind. So auch betonte er der Kälte

des abstrakten Logicismus gegenüber wie der Mensch nur das wirklich wesenhaft und lebendig erkenne, in dem und bei dem er wesenhaft mit dem Willen der Liebe dem Gemüth sei. Er hob hervor, wie das Bewundern keineswegs mit dem Erkennen der Wahrheit aufhöre, sondern mit ihm erst wahrhaft beginne, wie auch Richard von St. Viktor sagt: contemplatio est admirari perspicua. Er löſ'te auch den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, indem er nachwies, daß das Wissen, die Idee sich mit dem Thun, dem Handeln und Produciren perficirt. Ferner zeigte er, wie die „Einheit der absoluten Substanz nicht eine formlose unmittelbare ruhende Einheit, sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innre Unterscheidung sich durchführende, und hiemit in sich selber immer wiederkehrende, aktuose und pulsirende Einheit sei." Und auf alle Weise entwickelte er, daß die Vielheit im Einen in Eins gefaßt erst den Begriff der Substantialität und Individualität ergebe. Hier wies er die Bedeutung des Ternars nach als in dem die Einheit erst real ist. Wenn er ferner die Ewigkeit als Einheit von Sein und Werden, und so auf ihre Art als Proceß faßt, wenn er in gleich sehr begrifflich bedeutender, als gleichsam körperlicher und sinnlicher Weise den Begriff einer Natur in und bei Gott entwickelt, wenn er die Bedeutung der Leiblichkeit auch für das Uebersinnliche darstellt, sagend, wie daß der Grundtrieb des Lebens auf Beseelung und Erfülltsein in ihrer Eintracht zugleich gehe, wenn er aus allem diesem die Ewigkeit dieser Welt auf das unwiderleglichste zurückweiſ't, wenn er die Gemeinsamkeit Aller betont und Jedes ihm nur als Ton in der Melodie gilt, deren Meister das Absolute ist, wenn überhaupt und im Ganzen ihm als Norm jener Grundsatz gilt, mit dem wir die Ueberwindung der Platonistischen Einseitigkeit ausgesprochen haben — so bezeichnet ihn das Alles als den bestimmten Reformator der Philosophie, nach dessen Erscheinen nun Andre es leicht haben. Ich will aber auch K. Fr. Wilh. Krause (der nebenbei übrigens von Swedenborg Manches hinübernahm) nicht mit Stillschweigen übergehn, dessen eben auch nicht gering anzuschlagendes Verdienst ich in der wissenschaftlichen Begründung und unübertrefflich

klaren und eleganten Darstellung der Idee des Absoluten und des Verhältnisses des Absoluten zur Welt des von ihm so genannten „Panentheismus," sowie in der nicht minder wissenschaftlich vollendeten Entwicklung und Anwendung der Idee des Lebens finde, wie beide namentlich in der „Religionsphilosophie" und „dem Urbild der Menschheit" vorliegen. Auch jener sein Versuch kann als bedeutsam angesehu werden, auf analytischem Weg wissenschaftlich zur Erinnerung des Absoluten hinauf zu leiten, wie derselbe in den „Grundwahrheiten" und dem „System der Philosophie" ausgeführt ist. Denn wie es sich nur um das Wiederbewußtwerden des Absoluten handelt, um Dasselbe sofort als evident und gültig zu wissen, so ist ein Solches Bewußtwerden auch nur auf analytischem Wege erreichbar.

Damit glaube ich meine Herkunft und meinen Standpunkt historisch selbst- und rückhaltslos genug gezeichnet zu haben, und meine mich weiterer Reflexionen über diesen Punkt enthalten zu dürfen. Jedoch spreche ich noch die Hoffnung aus, daß meine obigen Darstellungen dazu dienen werden, manche Irrthümer in Hinsicht der Philosophie und der Geschichte der Philosophie zu beseitigen.

Gedruckt bei J. G. Jebens in Husum.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 8. Z. 2. v. unt. st. minores l. minorum. — S. 21. Z. 6. v. ob. st. Ein Leben l. Eine Leben. — Ebd. Z. 9. hinter „unendlich" streiche das Comma. — Zu I § 21 vgl. § 29. Sinne sind nur insoweit receptiv, als sie durch Reception (des Bildes) zur Aktion angeregt werden. Diese Aktion ist ihr Wahrnehmen, ihr Erkennen; denn Erkennen ist die Relation, mit der das Subjekt das Objekt auf sich bezieht, und die Differenz zur concreten Einheit aufhebt. Das Princip dagegen setzt vielmehr den Sinn zu sich in Relation, und der Sinn hat das Princip nur insofern in Relation zu sich, als er in Relation zu dem Princip ist. Wir erkennen daher nur, sofern wir erkannt sind. — Zu I § 41. In Gott schaut die Vernunft 1) das Wesen Gottes selbst als ein Specifisches, das im Gedanken die Ideen des Guten, Wahren, Schönen ist; 2) die formalen Relationen im Wesen, die im Gedanken die Kategorieen sind. Alles Erkennen und Begreifen geschieht in und durch Gegensätze oder Relationen. Im Wesen sind die Gegensätze contradiktorisch, in der Form sind sie conträr. — Zu II § 7—13. Der Gegensatz, die Differenz ist die Zweiheit, das Dritte ist die Relation, das die Glieder des Gegensatzes im Ternar zur Concretheit des Seins verbindet. — S. 44. Z. 10. st. contrifugal l. centrifugal. — S. 86. Z. 10. l. Schwabe und Lamont. — S. 179. Z. 9. v. ob. hinter „Klarheit" streiche das Comma.